

TESIS DOCTORAL

LOS
DERECHOS HUMANOS
Y
EL MAGISTERIO
PONTIFICIO

DIRECTOR: DR. D. FRANCISCO JOSÉ CONTRERAS PELÁEZ

DOCTORANDO: D. FRANCISCO JAVIER RUIZ BURSÓN

UNIVERSIDAD DE SEVILLA, 2016

“Podría decirse,
con una expresión atrevida,
que *los derechos del hombre*
son también derechos de Dios”.

(Juan Pablo II, Discurso a la UNIV 98, 7 de abril de 1998, 3)

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
1. INTRODUCCIÓN.....	1
1.1 JUSTIFICACIÓN.....	2
1.2 SISTEMÁTICA.....	5
1.3 METODOLOGÍA.....	8
2. EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL MAGISTERIO PONTIFICIO.....	11
2.1 DIVERSIDAD TERMINOLÓGICA EN LA DOCTRINA.....	11
2.2 DERECHOS HUMANOS <i>VERSUS</i> DERECHOS FUNDAMENTALES.....	13
2.3 DERECHOS HUMANOS <i>VERSUS</i> DERECHOS NATURALES.....	19
2.4 EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS EN EL MAGISTERIO.....	25
2.4.1 <i>La doctrina pontificia hasta Pio XII</i>	25
2.4.2 <i>El Magisterio de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II</i>	32
2.4.3 <i>De Pablo VI a nuestros días</i>	34
2.5 ¿EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS UTILIZADO POR EL MAGISTERIO ES EL MISMO QUE EL DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE 1948?.....	45
3. EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO.....	50
3.1 TEORÍAS ACERCA DEL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS.....	50
3.1.1 <i>Planteamiento general del problema</i>	50
3.1.2 <i>No fundacionalismo teórico</i>	52
3.1.3 <i>No fundacionalismo práctico</i>	57
3.1.4 <i>Fundacionalismo ligero</i>	60
3.1.5 <i>Fundacionalismo sólido</i>	62
3.2 POSTURA DEL MAGISTERIO SOBRE LA NECESIDAD DE FUNDAMENTAR LOS DERECHOS HUMANOS	65

3.3 DOBLE FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO.....	67
3.3.1 <i>Fundamento teológico</i>	75
3.3.2 <i>Fundamento filosófico</i>	79
3.4 CONTROVERSIA CON OTROS FUNDAMENTOS.....	87
3.4.1 <i>Positivismo</i>	88
3.4.2 <i>Relativismo</i>	93
3.4.3 <i>Inmanentismo</i>	100
3.5 PROPUESTA PARA UNA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS.....	104
4. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL MAGISTERIO EN RELACIÓN CON LOS DERECHOS HUMANOS.....	111
4.1 CUESTIONES PRELIMINARES.....	111
4.2 INFLUENCIAS DEL CRISTIANISMO EN EL CONCEPTO DE DERECHOS HUMANOS.....	111
4.3 PRONUNCIAMIENTOS DEL MAGISTERIO SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS.....	118
4.3.1 <i>Período de rechazo (Desde la Revolución francesa hasta Pío IX)</i>	119
4.3.2 <i>Fase de tolerancia (De León XIII a Pío XII)</i>	132
4.3.2.1 León XIII.....	132
4.3.2.2 Pío X y Benedicto XV.....	136
4.3.2.3 Pío XI.....	137
4.3.2.4 Pío XII.....	140
4.3.3 <i>Etapas de plena admisión (Desde Juan XXIII hasta nuestros días)</i>	146
4.3.3.1 Juan XXIII.....	146
4.3.3.2 Concilio Vaticano II.....	152
4.3.3.3 Pablo VI.....	156

4.3.3.4 Juan Pablo II.....	159
4.3.3.5 Benedicto XVI.....	163
4.3.3.6 Francisco I.....	166
5.- CONTINUIDAD O DISCONTINUIDAD DEL MAGISTERIO PONTIFICIO.....	169
5.1 LA COHERENCIA DEL MAGISTERIO COMO PROBLEMA.....	169
5.2 TEORÍAS DEFENSORAS DE LA CONTINUIDAD DEL MAGISTERIO.....	170
5.3 TEORÍAS DEFENSORAS DE LA DISCONTINUIDAD DEL MAGISTERIO.....	180
5.4 PROPUESTA DE SOLUCIÓN A LA DICOTOMÍA CONTINUIDAD-DISCONTINUIDAD.....	185
5.4.1 <i>Discurso de Benedicto XVI a la Curia romana (22 de diciembre de 2005)</i>	185
5.4.2 <i>Continuidad y discontinuidad en diferentes niveles</i>	188
5.5 CONSECUENCIAS DE LA DIALÉCTICA CONTINUIDAD-DISCONTINUIDAD EN LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO.....	201
5.5.1 <i>Concepto de Estado confesional católico</i>	201
5.5.2 <i>Pronunciamientos del Magisterio conciliar acerca de la libertad religiosa como modelo de relaciones Iglesia-Estado</i>	203
5.5.3 <i>¿Admite el Magisterio un Estado confesional católico tras el Vaticano II?</i>	206
6. ENUMERACIÓN, JERARQUÍA y NUEVAS GENERACIONES DE DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO.....	208
6.1 ENUMERACIONES O TABLAS DE DERECHOS.....	208
6.2 JERARQUÍA DE DERECHOS.....	221
6.2.1 <i>¿Es necesaria una jerarquía de derechos humanos?</i>	221
6.2.2 <i>Derechos de superior rango</i>	222
6.3 LAS ÚLTIMAS GENERACIONES DE DERECHOS HUMANOS Y SU REFLEJO EN EL MAGISTERIO.....	230
6.3.1 <i>Postura del Magisterio ante los nuevos derechos</i>	230
6.3.2 <i>Examen de algunos derechos “emergentes”</i>	237
6.3.2.1 <i>Derechos de la familia</i>	237
6.3.2.2 <i>Derecho a la objeción de conciencia</i>	241

6.3.2.3 Derechos de los pueblos.....	245
6.3.2.4 Derecho al medio ambiente.....	249
6.3.2.5 Derecho a la paz.....	254
6.4 APORTACIONES DEL MAGISTERIO A LA FILOSOFÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS	256
6.4.1 <i>Cultura de la vida</i>	256
6.4.2 <i>Cultura del descarte</i>	260
6.4.3 <i>Ecología humana</i>	263
7. CARACTERES DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO.....	267
7.1 ESQUEMA GENERAL SOBRE LOS CARACTERES DE LOS DERECHOS HUMANOS.....	267
7.2 UNIVERSALIDAD.....	269
7.3 INVIOLABILIDAD/INALIENABILIDAD.....	277
7.4 UNIDAD/INDIVISIBILIDAD.....	283
7.5 OTROS CARACTERES.....	292
7.6 RELACIÓN ENTRE DERECHOS Y DEBERES.....	294
7.7 TUTELA EFICAZ DE LOS DERECHOS HUMANOS.....	305
7.7.1 <i>Vulneraciones de los derechos humanos y sus causas</i>	305
7.7.2 <i>Instituciones y tratados internacionales para la defensa de los derechos humanos</i>	310
7.7.2 <i>El derecho de intervención humanitaria</i>	314
8. CRÍTICA A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE EL IUSNATURALISMO Y A LA IGLESIA CATÓLICA DESDE LOS DERECHOS HUMANOS.....	318
8.1 ENFOQUE DEL CAPÍTULO.....	318
8.2 CRÍTICA A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE EL IUSNATURALISMO.....	319
8.2.1 <i>Michel Villey: La negación del derecho subjetivo</i>	319
8.2.2 <i>McIntyre: Comunitarismo versus derechos individuales</i>	324
8.2.3 <i>Crítica a Villey</i>	326

8.2.4 <i>Crítica a MacIntyre</i>	332
8.2.5 <i>¿Es compatible el tomismo con los derechos humanos?</i>	337
8.3 CRÍTICA A LA IGLESIA CATÓLICA DESDE LOS DERECHOS HUMANOS.....	349
8.3.1 <i>Ideas básicas de la corriente contestataria con la praxis eclesial</i>	349
8.3.1.1 La Iglesia Católica como Estado absolutista.....	351
8.3.1.2 Resistencia de la Santa Sede a suscribir tratados internacionales sobre derechos humanos.....	356
8.3.1.3 Discriminación y déficit de derechos de los fieles en la Iglesia.....	364
8.3.2 <i>Crítica a la corriente contestataria</i>	370
8.3.2.1 La autonomía del hecho religioso en el marco de los derechos humanos.....	371
8.3.2.2 Distinción entre los planos jurídico y religioso en relación con los derechos humanos: “Lo correcto” y “lo bueno”.....	375
9. LA TEORÍA DEL ESTADO EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO	380
9.1 <i>¿EL MAGISTERIO TIENE UNA TEORÍA SOBRE EL ESTADO?</i>	380
9.2 LEGITIMIDAD DEL ESTADO: ORIGEN Y EJERCICIO DEL PODER.....	382
9.2.1 <i>León XIII: el origen divino de la autoridad</i>	383
9.2.2 <i>Pío XII: del origen de la autoridad a la legitimidad de su ejercicio</i>	391
9.2.3 <i>Juan Pablo II: El ejercicio del poder como cuestión crucial</i>	397
9.3 EL ESTADO Y LOS DERECHOS DE LA PERSONA.....	402
9.3.1 <i>León XIII: derechos naturales católicos versus derechos humanos liberales</i>	402
9.3.2 <i>Pío XII: derechos fundamentales versus totalitarismo</i>	407
9.3.3 <i>Juan Pablo II: el Estado garante de derechos y libertades como modelo</i>	410
9.4 VALORACIÓN DE LA DEMOCRACIA POR EL MAGISTERIO.....	413
9.4.1 <i>León XIII: rechazo a la democracia fundada en la soberanía popular</i>	414
9.4.2 <i>Pío XII: aceptación condicionada de la democracia</i>	418
9.4.3 <i>Juan Pablo II: el triunfo de la democracia</i>	420
9.5 LA FUNCIÓN DEL ESTADO EN EL ÁMBITO ECONÓMICO.....	426

9.5.1 <i>León XIII: el nacimiento de la conciencia social</i>	426
9.5.2 <i>Pío XII: la doctrina social católica frente al marxismo</i>	431
9.5.3 <i>Juan Pablo II: la economía de mercado como paradigma</i>	434
9.6 RELACIONES IGLESIA-ESTADO.....	441
9.6.1 <i>León XIII: Iglesia y Estado como “sociedades perfectas”</i>	441
9.6.2 <i>Pío XII: Iglesia y Estado como entidades diferentes</i>	446
9.6.3 <i>Juan Pablo II: Autonomía y cooperación entre la Iglesia y el Estado</i>	448
10. CONCLUSIONES	452
10.1 EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL MAGISTERIO PONTIFICIO.....	452
10.2. EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO.....	454
10.3 EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL MAGISTERIO EN RELACIÓN CON LOS DERECHOS HUMANOS.....	455
10.4 CONTINUIDAD O DISCONTINUIDAD DEL MAGISTERIO PONTIFICIO.....	457
10.5 ENUMERACIÓN, JERARQUÍA Y NUEVAS GENERACIONES DE DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO.....	459
10.6 CARACTERES DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO.....	461
10.7 CRÍTICAS A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE EL IUSNATURALISMO Y A LA IGLESIA CATÓLICA DESDE LOS DERECHOS HUMANOS.....	462
10.8. LA TEORÍA DEL ESTADO EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO.....	464
10.9 CONCLUSIÓN FINAL.....	466
BIBLIOGRAFÍA	470

1. INTRODUCCIÓN.

1.1 JUSTIFICACIÓN.

Uno de los temas decisivos en la Filosofía del Derecho de la Modernidad –por no decir el más importante- es el de los derechos humanos, los cuales han sido estudiados desde muy distintas perspectivas y presupuestos ideológicos.

No cabe duda que, al tratarse del principio inspirador del actual Estado constitucional y democrático, estos derechos desarrollan una influencia decisiva en nuestra realidad institucional, pero tampoco es desdeñable su papel como elemento integrador del *ethos* social de la ciudadanía. No resulta por ello extraño que se le considere el paradigma ético-jurídico de las sociedades contemporáneas. Así lo han confirmado varios integrantes de nuestro Tribunal Constitucional: “...*al irse aceptando y ya afortunadamente de manera general, una Ley natural o «metapositiva» de carácter laico o no sometida a una fe religiosa: la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, que no ha emanado de ningún parlamento democrático ni ha sido impuesta por la coacción de los Estados, sino asumida por todos como algo precedente, inviolable y que sólo cabe reconocer y amparar*”¹.

Si bien es cierto que el concepto de derechos humanos no reviste un carácter estrictamente confesional, como expresamente señala el texto antes citado, no lo es menos que presenta evidentes puntos de conexión e influencias de determinados credos. Y tampoco cabe duda razonable de que, con independencia de su vocación universal de tales derechos, fue en el seno del pensamiento occidental donde alcanzó sus primeras plasmaciones positivas, siendo asimismo el cristianismo quien conformó la base religiosa de dicha cultura². En el ámbito de dicha fe, cobra singular importancia la Iglesia Católica, que aglutina el mayor número de seguidores de Jesucristo en el planeta, no siendo ajena a su indudable carácter cosmopolita la idea de unos derechos universales.

Todo ello nos brinda la oportunidad de investigar acerca de las vinculaciones existentes entre estos dos elementos cruciales: los derechos humanos y la doctrina eclesial. Y ello no sólo desde la perspectiva de un pasado limitado a la génesis de los derechos del hombre en la Modernidad, sino también desde la imperiosa convicción de que, en el momento presente, cohesionar la filosofía de los derechos humanos con las distintas convicciones religiosas implica un indudable triunfo de la civilización y la dignidad humanas³.

1 Consideración Cuarta del Voto particular formulado por el Magistrado D. Ramón Rodríguez Arribas, al que se adhiere el Vicepresidente D. Guillermo Jiménez Sánchez, en el Auto del Tribunal Constitucional 90/2010, de 14 de julio (BOE nº 192, de 9 de agosto de 2010).

2 JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, 28 de junio de 2003, 108: “No se puede dudar de que la fe cristiana es parte, de manera radical y determinante, de los fundamentos de la cultura europea. En efecto, el cristianismo ha dado forma a Europa, acuñando en ella algunos valores fundamentales. La modernidad europea misma, que ha dado al mundo el ideal democrático y los derechos humanos, toma los propios valores de su herencia cristiana”.

3 ORENTLICHER, D. F., “Relativismo y religión”, en IGNATIEFF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 2003, pp. 160-161: “... la aceptación universal de la idea de los derechos humanos depende de su legitimidad dentro de las distintas tradiciones religiosas, y no sólo junto a ellas (...) Por esta razón, me inclino a compartir la fe de An-Na'im en que los activistas de derechos humanos

Asimismo, la dialéctica histórica entre la postura del Magisterio y las distintas declaraciones de derechos nos permitirá contextualizar de forma adecuada la evolución que se percibe en las posturas de los defensores de las libertades individuales y las de los seguidores de la fe católica, quienes pasaron de unos primeros momentos de recíproco y radical rechazo a un posterior acercamiento, para terminar con una decidida apuesta a favor de tales derechos como un elemento esencial de la doctrina social católica⁴, correspondido desde la vertiente laica por el pleno reconocimiento de la legítima autonomía eclesial dentro del ámbito de un Estado aconfesional.

Este largo camino, no exento de mutuas incomprensiones y maximalismos estériles, revela un axioma inseparable del progreso de la conciencia ética y moral: la necesidad de reconocer el diálogo como instrumento adecuado para instaurar un orden basado en los valores perennes de la paz, la libertad y la justicia.

El núcleo de la presente tesis está conformado por la exposición de los textos del Magisterio pontificio, considerado por la Iglesia Católica como una de las fuentes de la Revelación, en tanto que representan el desarrollo de los principios recogidos en las Escrituras y la Tradición frente a los nuevos retos y circunstancias que se suscitan durante el devenir de los siglos. Estas enseñanzas quedan recogidas en los escritos que los sucesores de San Pedro dirigen periódicamente a sus fieles así como, en ocasiones, a todos los hombres de buena voluntad que quieran hacerse eco de las mismas⁵.

El concepto de “Magisterio pontificio” que manejamos en el presente trabajo lo es en sentido amplio. Dentro del mismo se comprende -sin entrar de forma exhaustiva en una valoración de sus distintos grados de autoridad, al ser ésta una cuestión más propia de tesis teológicas que jurídicas-, todos aquellos documentos que se elaboran por los Papas en distintas formas, identificadas bajo una diversidad de denominaciones, conocidas como discursos, encíclicas, exhortaciones apostólicas, cartas o mensajes. También se incluyen en este ámbito otros documentos que responden a una autoría colectiva, como las declaraciones o constituciones conciliares, especialmente las del Vaticano II, o sinodales, si bien refrendadas por el Santo Padre. Asimismo, con un carácter mayormente ilustrativo, se incluyen algunos textos elaborados por la Curia romana, como las Academias pontificias y las Sagradas Congregaciones, los cuales, si bien no forman parte del Magisterio *stricto sensu*, sí gozan de un importante valor hermenéutico para una adecuada

“harían bien en implicarse seriamente en la religión”, más que en tratar de excluir el discurso religioso del proceso intercultural de la construcción de los derechos humanos”.

4 PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, nn. 107 y 152: “Toda la doctrina social se desarrolla, en efecto, a partir del principio que afirma la inviolable dignidad de la persona humana (...) La Iglesia ve en estos derechos [humanos] la extraordinaria ocasión que nuestro tiempo ofrece para que, mediante su consolidación, la dignidad humana sea reconocida más eficazmente y promovida universalmente como característica impresa por Dios Creador en su criatura”.

5 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 11 de octubre de 1992, nn. 85, 2034 y 2036: “El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo” (DV10), es decir, a los obispos en comunión con el sucesor de Pedro, el obispo de Roma (...) El Romano Pontífice y los obispos como “maestros auténticos por estar dotados de la autoridad de Cristo [...] predicar al pueblo que tienen confiado la fe que hay que creer y que hay que llevar a la práctica” (LG 25). El *magisterio ordinario* y universal del Papa y de los obispos en comunión con él enseña a los fieles la verdad que han de creer, la caridad que han de practicar, la bienaventuranza que han de esperar (...) La autoridad del Magisterio se extiende también a los preceptos específicos de la *ley natural*, porque su observancia, exigida por el Creador, es necesaria para la salvación”.

comprensión de la doctrina pontificia. Finalmente, podríamos mencionar otros escritos redactados por diferentes comisiones creadas *ad hoc*, cuya redacción final ha sido igualmente aprobada por el pontífice, en las cuales se exponen de forma general y pedagógica la enseñanza eclesial, cuales son el Catecismo de la Iglesia Católica y el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia⁶. Desde un punto de vista metodológico, la principal fuente utilizada en relación con los documentos papales, desde León XIII hasta la actualidad, ha sido la versión en lengua española –y ocasionalmente en otros idiomas- que proporciona la web oficial de la Santa Sede “www.vatican.va”.

En cuanto a los “derechos humanos”, entendemos como tales el conjunto de disposiciones recogidas en las declaraciones surgidas durante el apogeo de la Ilustración, a fines del siglo XVIII, sin ignorar por ello la importante doctrina iusfilosófica que le precedió de forma inmediata, que bebe de las corrientes del liberalismo clásico y el iusnaturalismo racionalista del XVII, a las cuales deben añadirse, siguiendo un orden cronológicamente inverso, otras decisivas aportaciones como las realizadas por la Segunda Escolástica española, el iusnaturalismo medieval fuertemente influido por las filosofías tomista y agustiniana, las innovaciones introducidas por el universalismo cristiano y la doctrina de los estoicos romanos. Sin perjuicio de esta retroacción en el tiempo, tampoco debemos olvidar que las primeras expresiones revolucionarias y burguesas de los derechos del ciudadano han sido remozadas en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948, sin perjuicio de los distintos convenios de ámbito continental y pactos internacionales de desarrollo suscritos con posterioridad.

Asimismo, junto a razones puramente históricas o sociológicas, existen otras perspectivas que aconsejan el estudio de las relaciones entre los derechos inherentes a toda persona y el Magisterio católico. La invocación a una serie de valores objetivos que en el ámbito jurídico se deben reconocer a todo ser humano por el mero hecho de serlo, es decir, con carácter prepositivo, prepolítico y *preconsensual*, nos lleva a interrogarnos sobre una cuestión perenne en el ámbito de la Filosofía del Derecho cual es la ley natural, su virtualidad y aplicación. La circunstancia de que, con independencia del carácter no confesional de dicho concepto⁷, actualmente sea la Iglesia Católica la única institución occidental que defiende este tradicional concepto jurídico-moral de forma convencida e incondicionada⁸, presentándolo como la base racional de las distintas declaraciones, constituye una de las hipótesis de trabajo más sugerentes que ofrece este tema. Dicho interés se incrementa ante la innegable crisis de fundamentación de los derechos humanos que caracteriza al panorama iusfilosófico actual en esta materia.

Para un adecuado enfoque del asunto, conviene no obviar algunos datos esenciales. El primero de ellos es que, mientras que la doctrina pontificia reviste un evidente carácter teológico, el ámbito de

6 PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, nn. 72 y 80: “La doctrina social de la Iglesia no ha sido pensada desde el principio como un sistema orgánico, sino que se ha formado en el curso del tiempo, a través de las numerosas intervenciones del Magisterio sobre temas sociales (...) En la doctrina social de la Iglesia se pone en acto el Magisterio en todos sus componentes y expresiones”.

7 HAALAND MATLARY, J. (Trad. M. J. González), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2008, p. 237: “La Iglesia se mantiene firme en su tradición de derecho natural, que no es en absoluto específicamente cristiano”.

8 BENEDICTO XVI, Discurso al Parlamento federal alemán, 22 de septiembre de 2011: “La idea del derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüenza hasta la sola mención del término”.

los derechos humanos pertenece al campo de lo jurídico, localizándose precisamente en aquel extremo donde se conecta de forma más acusada con los contenidos axiológicos que pertenecen a la moral⁹. De ahí que no sea lógico esperar de los documentos papales un estricto purismo normativista o rigor legal, pues sus textos están destinados a los que comparten un mismo credo y no a juristas profesionales. Sin embargo, no nos encontramos ante dos mundos absolutamente incomunicados, ya que coinciden en el destinatario de su aplicación práctica: la realidad del ser humano y su inalienable dignidad. En segundo lugar, tampoco debemos olvidar la perspectiva cronológica, pues mientras la concreción jurídica de los derechos fundamentales no alcanza los doscientos cincuenta años, la trayectoria del Papado cuenta a sus espaldas con dos milenios, lo cual nos permitirá estar prevenidos frente a anacronismos o simplificaciones históricas excesivas. Finalmente, constituye una cuestión de máxima importancia la recta comprensión de la distinta función que se desempeña por cada una de estas instituciones. Mientras que los derechos del hombre se presentan como un contexto jurídico irreemplazable donde debe desarrollarse la idea de “justicia” por una sociedad cosmovisionalmente plural, la Iglesia Católica se autocomprende como la depositaria del mensaje de Jesucristo, de forma que defiende una concepción de “la vida buena” conforme a la Verdad revelada por Dios a su Hijo. Esta tensión entre justicia -*minimum* ético- y verdad -*maximum* religioso y moral- servirá para explicar las no pocas dificultades de integración que han surgido entre el Magisterio y los derechos humanos.

De acuerdo con lo expuesto, la aportación de originalidad que se desea ofrecer con el presente trabajo es doble. Desde el punto de vista sistemático, no se centra en un aspecto determinado de la enseñanza de un Pontífice o en un concreto evento o circunstancia temporal relativa a los derechos del hombre, sino que muestra una perspectiva de conjunto en la que el componente histórico desempeña una papel decisivo, sin olvido de aquellos elementos de la naturaleza humana que permanecen durante el devenir de los tiempos como la búsqueda de la justicia y la defensa de la dignidad inherentes a toda persona¹⁰. Por otro lado, el planteamiento de esta tesis se aparta conscientemente de posturas extremas propias de una apología del tradicionalismo o del jacobinismo anticlerical, puesto que ambas responden a una visión parcial del problema, centrándose en determinados acontecimientos o factores con olvido de otros. Muy al contrario, se pretende ofrecer una reflexión serena, completa e inspirada por criterios objetivos, sin obviar los claroscuros propios de toda actividad humana ni los vaivenes inherentes a cada época.

En definitiva, esta tesis desea ayudar a una reflexión global y coherente sobre las relaciones entre los derechos del hombre y la enseñanza pontificia, las cuales, al día de la fecha, presentan una

9 OLLERO, A., “Derechos y libertades en el liberalismo político de John Rawls”, en AA. VV. (BANUS, E. y LLANO, A., eds.), *Presente y Futuro del liberalismo*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2004, p. 454: “Derecho y moral se cruzan y entrecruzan inevitablemente cuando entran en juego los derechos humanos. No toda exigencia moral podrá aspirar a verse convertida en derecho, pero siempre que se plantea una exigencia jurídica de cierta solidez la respuesta -positiva o negativa- a su requerimiento no será nunca ajena a un trasfondo moral”.

10 Una acertada exposición de la adecuada relación entre contingencia histórica e inmutabilidad de la naturaleza racional humana se ha realizado por HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho natural*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1994, pp. 98-99: “Lógicamente la esencia no puede estar sujeta al cambio histórico, por una evidente razón: si la esencia -la naturaleza- tuviese una dimensión histórica de cambio, cambiaría el hombre en cuento hombre... La historia es la *historia del hombre*. El hombre como colectividad y el hombre como individuo es una combinación de naturaleza permanente y de cambio histórico (...) El cambio histórico no afecta a la naturaleza, pero radica en la naturaleza, porque el tiempo es una dimensión natural: el tiempo existe en la naturaleza. Naturaleza e historia son inescindibles. Por eso, lo justo natural -los derechos naturales- no sólo no son ajenos a la historia, sino que ésta es una dimensión suya”.

perspectiva de casi dos siglos y medio de historia a sus espaldas. La aspiración última que se pretende alcanzar es realizar una humilde -pero sincera- contribución al imprescindible diálogo entre fe y razón propio de la Modernidad¹¹, objetivo éste que constituye una de las más legítimas y perentorias aspiraciones de este tercer milenio a juicio de quien escribe estas líneas.

1.2 SISTEMÁTICA.

El esquema al que responde la elaboración del presente trabajo parte de un análisis omnicomprendivo de los elementos de encuentro y desencuentro que han existido entre el Magisterio y la filosofía de los derechos del hombre. Por ello se ha optado por realizar una exposición sistemática y descriptiva de los diversos puntos de conexión y conflicto que ofrece la materia.

En primer término, se procede a un acercamiento al concepto de derechos humanos, con el fin de alcanzar una adecuada concreción del mismo, más allá de su mera enumeración en tablas o declaraciones que surgen en diferentes épocas históricas. De este modo, se plantea su conexión y distinción con otras expresiones cercanas desde el punto de vista jurídico-filosófico, tales como derechos fundamentales, derechos naturales o derechos morales. Asimismo, se examina la terminología empleada por los distintos documentos pontificios desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad, con el fin de descubrir el lenguaje utilizado por el Magisterio para identificar tales derechos y la trascendencia que ello tiene en la postura de la Iglesia en materia de libertades políticas, concluyendo con una valoración acerca de si concurre o no identidad en el concepto de derechos inalienables de todo ser humano que se maneja actualmente en los campos secular y religioso.

También ocupa un destacado lugar el estudio de los fundamentos de los derechos humanos, cuestión básica de esta institución que reviste una singular trascendencia en el momento presente. La crisis del iusnaturalismo a principios del siglo XX y la notoria insuficiencia del positivismo para explicar la vigencia de un derecho pre-estatal, desembocaron en el déficit fundacional que padece la Declaración Universal, asumido como la única vía posible para evitar un *impasse* que hiciera naufragar la conclusión de dicho texto¹². Frente a dicho problema, que tiene su consecuencia lógica en las posteriores dificultades hermenéuticas y los peligros de evidente manipulación ideológica que sufren los valores defendidos en esta “piedra miliar de la civilización”, la Iglesia Católica ofrece una solución fundada en las raíces tomistas: compatibilidad entre una doble fundamentación filosófica y teológica. Asimismo, de forma clarividente, varios pontífices se hacen eco de los principales peligros que acechan a la universalidad de estos derechos: el positivismo relativista y el multiculturalismo localista.

11 FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 242: “La fe no le tiene miedo a la razón; al contrario, la busca y confía en ella, porque «la luz de la razón y la de la fe provienen ambas de Dios», y no pueden contradecirse entre sí... Toda la sociedad puede verse enriquecida gracias a este diálogo que abre nuevos horizontes al pensamiento y amplía las posibilidades de la razón. También éste es un camino de armonía y de pacificación”.

12 MARITAIN, J. (Trad. J. M. Palacios), *El hombre y el Estado*, Ed. Encuentro, Madrid, 1983, pp. 94-95: “Como la finalidad de la UNESCO es una finalidad práctica, el acuerdo de las mentes puede en ella lograrse de manera espontánea, no por un pensamiento especulativo común, sino por un común pensamiento práctico; no por la afirmación de una misma concepción del mundo, del hombre y del conocimiento, sino por la afirmación de un mismo conjunto de convicciones que dirijan la acción. Esto es poco sin duda; es el último reducto del acuerdo de las mentes. Sin embargo, es lo bastante como para emprender una gran obra, y sería ya mucho el tomar conciencia de este conjunto de convicciones prácticas comunes”.

A continuación, se lleva a cabo el examen de los pronunciamientos pontificios relativos a las declaraciones que de tales derechos han tenido lugar a través de la historia. Dicho estudio se centra precisamente en los contextos políticos y revolucionarios en los que se proclaman las libertades civiles de los ciudadanos al final del Antiguo Régimen y la postura de la Iglesia que, partiendo de un inicial rechazo en los pontificados de Pío VI y Gregorio XVI, alcanza su culmen en las condenas del *Syllabus* de Pío IX. Posteriormente se aprecia un comienzo de inflexión en dicha postura durante el período que va desde León XIII hasta Pío XII, que desemboca en la plena aceptación del moderno lenguaje de los derechos tras la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII, postura que se prolonga hasta la época presente en la que se configuran los derechos fundamentales como un concepto central en la Doctrina Social de la Iglesia¹³, siendo destacable su relevante incidencia en las enseñanzas de Juan Pablo II. Este largo camino recorrido sirve para constatar el importante cambio experimentado en los presupuestos filosóficos mantenidos por los defensores de las libertades individuales y por el Magisterio, siendo ésta una evolución a la que no resulta ajena el impacto de acontecimientos históricos decisivos como la superación del agresivo anticlericalismo decimonónico, la crisis de las democracias liberales, el auge de los totalitarismos, las dos guerras mundiales y el reconocimiento conciliar de la legítima autonomía de las realidades temporales.

El viraje experimentado por la postura del Papado en relación con la doctrina de los derechos humanos ha planteado importantes interrogantes, desde el punto de vista doctrinal, acerca de si existe ruptura o una absoluta identidad con el Magisterio precedente. A ello se dedica un capítulo en el que se acaba apostando por el modelo de “hermenéutica de reforma” defendida por Benedicto XVI, en el que se identifican tanto elementos de innovación como de respeto a la tradición de la Iglesia¹⁴.

Otro elemento que merece una especial atención, debido a las dificultades prácticas que surgen en la aplicación de los diversos derechos que se proclaman en las declaraciones supranacionales¹⁵, es

13 BOBBIO, N., (Trad. R. de A. Roig), *El tiempo de los derechos*, Ed Trotta, Madrid, 1991, p. 173: “Al final de este camino parece ya producida, por encima de las insensatas y estériles banderías, la reconciliación del pensamiento cristiano con una de las más altas expresiones del pensamiento racionalista y laico”.

14 BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2005.

15 En este sentido, conviene aclarar que los derechos civiles proceden de la doctrina liberal, los de carácter político de los principios democráticos de la soberanía popular, y los económicos del pensamiento socialdemócrata y socialcristiano, mas no de la tradición marxista-leninista, como con extraordinario rigor demuestran GLENDON, M. A. (Trads. C. Paternina y P. Mata), “El crisol olvidado: la influencia latinoamericana en la idea de los derechos humanos universales”, *Persona y Derecho*, nº 51, Ed. Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 116-117: “A diferencia de lo que muchos piensan hoy, fue Santa Cruz [representante chileno en la Comisión de Derechos Humanos que redactó la Declaración Universal] -y no cualquiera de los representantes del bloque soviético- el que promovió los derechos sociales y económicos dentro de la Comisión (...) De esta forma, queda claro que los derechos en cuestión le deben mucho a los modelos latinoamericanos, sin embargo, describir estos modelos como socialistas depende en gran medida de lo que uno entienda por “socialista”. En los años cuarenta, los derechos sociales y económicos encontraron cabida en las constituciones de muchos países Latinoamericanos y de Europa continental a través de programas socialistas, social-demócratas, de los trabajadores, demócrata cristianos y partidos sociales cristianos. Con la excepción de México, que adoptó una constitución socialista en 1917, las formulaciones concretas de los derechos en América Latina -con su énfasis en la religión, la familia y la dignidad de la persona- no tienen cabida ni con la antropología marxista y ni con el socialismo de estado”, y ZAGREBELSKY, G. (Trad. Gascón, M.), *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, Ed. Trotta, Madrid, 2007, p. 77: “Es evidente que el marxismo no tiene una doctrina constructiva de los derechos. Al contrario, tiene una doctrina destinada a “desmitificar” las concepciones de los derechos ajenas y demostrar que están al servicio de un determinado sistema de organización social. Ya en los textos canónicos, como *La cuestión judía* de 1844, y el parágrafo II del *Manifiesto del Partido comunista*, aparece claro que los derechos “del hombre” son en realidad derechos “del

el de la jerarquización de los derechos fundamentales. Ante este dilema, y sin perjuicio de la necesidad de un desarrollo equilibrado de las distintas reivindicaciones, el Magisterio apuesta por una evidente preferencia a favor del derecho primigenio a la vida y el de la libertad religiosa¹⁶, como presupuestos de la realidad material y espiritual que caracteriza a la persona.

En otro capítulo se abordan los caracteres específicos de los derechos del hombre, en tanto configuran sus rasgos distintivos respecto de otras instituciones jurídicas. Éste constituye uno de los puntos en los cuales se encuentra mayor sintonía entre la doctrina pontificia y los tratados internacionales sobre la materia, al coincidir en los rasgos de universalidad, inalienabilidad e inviolabilidad que se derivan la clásica concepción de la ley natural.

La apuesta del Magisterio por enraizar el fundamento racional de los derechos del hombre en la ley natural, entendida como orden ético de carácter objetivo emanado de la naturaleza humana¹⁷, plantea asimismo dos discusiones importantes que han tenido su trasunto en la doctrina. Mientras un grupo de autores considera que no cabe el moderno concepto de derechos humanos subjetivos dentro de la filosofía tomista, al contradecir los presupuestos de ésta última, otro sector entiende que la actividad de la Iglesia, en su actuación concreta, vulnera los derechos fundamentales a la libertad de expresión y pensamiento o a la no discriminación por razón de sexo. Ambas cuestiones serán objeto de detenido estudio.

Por otro lado, no cabe duda de que el Estado es un actor indispensable en el campo de los derechos de la persona. La mayor parte de las reivindicaciones contenidas en las declaraciones nacionales o internacionales de libertades y derechos se realizan bien frente al aparato gubernamental, para evitar una excesiva inmisión en la autonomía de los individuos, bien requiriendo su colaboración, con el fin de conseguir su efectiva implantación en la realidad social. Ello se encuentra íntimamente ligado a la idea moderna de Estado de derecho, por lo que, a nuestro juicio, sería más acertado calificarlo como “Estado de los derechos”. A tal efecto, resulta imprescindible contrastar esta visión del Estado contemporáneo con la doctrina pontificia sobre el poder político, la cual ha evolucionado desde la perspectiva del origen de la autoridad hacia el análisis de la legitimidad en su ejercicio.

burgués” y que, mientras con la supresión de clases, no surja “una asociación general en la que el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de los demás”, el derecho y los derechos no podrán ser otra cosa que elementos secundarios de la lucha de clases”.

16 PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, n. 155: “El primer derecho enunciado en este elenco es el derecho a la vida, desde su concepción hasta su conclusión natural, que condiciona el ejercicio de cualquier otro derecho y comporta, en particular, la ilicitud de toda forma de aborto provocado y de eutanasia. Se subraya el valor eminente del derecho a la libertad religiosa”.

17 El vínculo entre los preceptos de la ley natural y la naturaleza humana constituye el problema básico que sirve para identificar las actuales corrientes iusnaturalistas. Se aportan tres soluciones distintas al efecto: a) La línea *derivacionista* (McInerny, Veatch), considera posible que la razón especulativa derive una relación entre los determinadas prescripciones del examen teórico de la naturaleza humana, siendo una manifestación extrema de esta orientación el denominado *ultrarrealismo* (Michael S. Moore, Villey), el cual propugna que las realidades morales disfrutan de una existencia propia e independiente del sujeto cognoscente; b) Las tesis *inclinacionistas* (Rhonheimer), defienden la posibilidad de que la razón práctica intuya determinados fines ínsitos en la naturaleza de las personas, una variante de esta corriente es la *Nueva Escuela del Derecho Natural* (Finnis, Grisez, Boyle, Robert P. George), al mantener la autoevidencia por el individuo de unos bienes humanos básicos y del principio de hacer el bien y evitar el mal, los cuales constituyen el fin de toda conducta humana; y c) la postura *eclectica* (Murphy), que pretende una posición intermedia entre las anteriores, compatibilizando sus principios y métodos. Para un examen más detallado de estas líneas de pensamiento, *vid.* MASSINI CORREAS, C. I., “Iusnaturalismo e interpretación jurídica”, *Dikaion*, vol. 19, nº 2, Ed. Universidad de La Sabana, Chía, Colombia, 2010, pp. 408-411.

La última parte de esta tesis pretende exponer, de forma resumida y precisa, las conclusiones que se derivan del estudio y conexión de sus distintos apartados.

1.3 METODOLOGÍA.

En la elaboración de este trabajo se han seguido, principalmente, tres pautas esenciales: la multidisciplinariedad, el análisis dialéctico de la cuestión y la búsqueda de síntesis.

Respecto al primero de los rasgos expuestos, la propia naturaleza del tema exige un enfoque que exceda de lo estrictamente jurídico o, si se quiere, de un mero examen descriptivo de la iuspositividad de los distintos pactos o convenciones sobre derechos fundamentales. La relación entre la Iglesia Católica y los derechos humanos no resulta ajena a otras disciplinas que también deben explorarse para conseguir una perspectiva completa.

A tal fin, cobra especial relevancia el marco histórico, político y social en el que se mueve el debate entre secularidad y fe religiosa. El estudio pormenorizado de las relaciones entre Iglesia y Estado, especialmente desde los preliminares de la Revolución francesa hasta el momento actual, ha marcado de una manera importante tanto el alejamiento originario y el posterior acercamiento entre católicos y demócratas liberales, de forma que han pasado de considerarse doctrinas incompatibles a entenderse como aliados en la lucha por la dignidad de la persona. Por tanto, las referencias a los distintos hitos temporales y su incidencia sobre los pronunciamientos pontificios constituyen una herramienta esencial para explicar los entresijos de esta compleja convivencia.

El mundo de la filosofía y la teología tampoco resulta extraño a un adecuado tratamiento de este tema. Problemas tales como la naturaleza de la libertad de conciencia y religión, el respeto a la autonomía de la Iglesia respecto al Estado, la contraposición o no entre los derechos de Dios y los de los hombres o el alcance de la afirmación de que “el error no goza de derechos” y sus implicaciones políticas, son cuestiones de capital importancia que tardaron mucho tiempo en ser debidamente aquilatadas por ambas partes. En todas ellas se revela, con singular virulencia, un doble conflicto: de un lado, la distinción entre moral y derecho como expresión última de la autonomía entre secularidad y religión, y, por el otro, cohonestar la tradición aristotélico-tomista con las concepciones del liberalismo propias de la Modernidad.

Asimismo, hay otras disciplinas dentro del ámbito estrictamente jurídico que, junto a la Filosofía del Derecho, requieren una especial atención. Entre las mismas podemos citar el Derecho constitucional, especialmente respecto a la configuración de un poder político legitimado por la defensa de los derechos fundamentales, el Derecho canónico, para profundizar en la funcionalidad de los derechos de los fieles en el ámbito intraeclesial y, finalmente, el Derecho internacional público, con el fin de apreciar la aplicación concreta de los derechos humanos en los sistemas supraestatales en conexión con el papel del Estado vaticano en las relaciones globales.

Cono ya hemos adelantado, la filosofía de los derechos humanos se caracteriza en el momento presente por su fundamentación no confesional¹⁸. Con ello queremos destacar que su vocación

18 GALINDO, A., “El compromiso cristiano en favor de los derechos humanos. Breve lectura desde la Doctrina social de la Iglesia”, *Salmanticensis*, Ed. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, vol. 37, nº 3,

universal implica la admisión de una pluralidad cosmovisional, de forma que su valor de código ético-jurídico común pueda ser asumido por seguidores de distintos credos y por los no creyentes. Esta circunstancia conlleva necesariamente la concurrencia de diversas interpretaciones acerca del sentido y fundamento de los derechos esenciales de la persona, una de las cuales es la que sostiene el Magisterio pontificio¹⁹, la cual debe ser confrontada con otras tradiciones seculares o laicas que, en muchas ocasiones, muestran importantes puntos de conflicto con la doctrina católica. Debido a esta circunstancia, no nos limitaremos a enumerar las tesis eclesiales sino que también mostraremos las divergencias existentes con otras corrientes del pensamiento actual, tales como el positivismo, el relativismo, el materialismo en sus diferentes versiones, y la crítica postmoderna y antifundacional de los derechos humanos.

Asimismo, conviene aclarar que el estudio del tema que sirve de propósito a la presente tesis se afronta desde un enfoque objetivo, mas no neutral. La voluntad que anima al redactor de este trabajo es la de encontrar una adecuada síntesis entre las corrientes de lo que se ha venido en llamar “la cultura de los derechos humanos” y la doctrina del Magisterio católico, mediante la identificación de puntos comunes que permitan avanzar en el diálogo mutuo, tales como la dignidad de la persona, los valores objetivos de la ética y la ley natural accesible mediante la razón.

No obstante, es preciso añadir que el deseo de llegar a una síntesis debe ser distinguido de una acomodaticia solución ecléctica. La razón última de la defensa de los derechos del hombre -de todo hombre y de todo el hombre- por la doctrina pontificia radica en el núcleo de la confesión de fe propia de la Iglesia Católica y, por tanto, no puede quedar reducida a una solución de consenso o de mínimos éticos. Se trata pues, como hemos dicho, de encontrar plausibles vías de entendimiento. Partiendo del pleno respeto a la autoconciencia de la confesionalidad católica, en tanto que la misma se considera depositaria de la Verdad revelada por Jesús de Nazaret que debe ser propuesta -jamás impuesta²⁰- por la Iglesia a la humanidad, resulta totalmente lógico que su actuación pueda generar tensiones con una filosofía pluricosmovisional como es la de los derechos humanos²¹. En este sentido, la relación entre fe y secularidad debe admitirse como una realidad dinámica en

Salamanca, 1990, p. 322: “Los derechos humanos, proclamados en la Asamblea General de las Naciones Unidas, están propuestos en el contexto de una concepción laica del mundo”. Hemos de puntualizar que la Declaración Universal de 1948 no parte de una visión laicista o excluyente del hecho religioso, máxime cuando garantiza la libertad de conciencia y de culto en las esferas pública y privada, sino que no se adscribe de forma expresa a ninguna cosmovisión religiosa concreta.

19 JUAN PABLO II, *Discurso la cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, 9 de enero de 1989, 7: “Con justicia se ha puesto de relieve que la Declaración de 1948 no presenta los *fundamentos antropológicos y éticos de los derechos del hombre* que proclama... Es a las diferentes familias de pensamiento —en particular a las comunidades creyentes— a las que incumbe la tarea de poner las bases morales del edificio jurídico de los derechos del hombre. En este campo, la Iglesia católica —y tal vez otras familias espirituales— tiene una contribución irremplazable que aportar, pues proclama que en la dimensión trascendente de la persona se sitúa la fuente de su dignidad y de sus derechos inviolables”.

20 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 47: “La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad”.

21 A juicio de RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Ed. Rialp, Madrid, 2009, pp. 24-25 y 32-35, la existencia de una tensión inherente a las relaciones entre el cristianismo y el concepto moderno de laicidad es consecuencia de lo que él denomina “paradoja cristiana”, la cual surge de dos principios aparentemente contradictorios: el reconocimiento de la bondad y autonomía inherente a las realidades terrenas y, por contra, la ineludible necesidad de redención que tiene la humanidad desde el mensaje salvador de Cristo. Dicha dicotomía, según el filósofo y teólogo suizo, ha marcado, marca y marcará las relaciones entre la Iglesia y el poder político a través de la historia. Mantenemos que dichas ideas son irreconciliables sólo en principio porque, desde la óptica de la teología católica, tiene una explicación: el dogma del pecado original como elemento distorsionador del orden terrenal creado por Dios.

fructífero diálogo, de la cual deben surgir las bases para el entendimiento y la fraternidad universales²².

22 FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 226: “El conflicto no puede ser ignorado o disimulado. Ha de ser asumido. Pero si quedamos atrapados en él, perdemos perspectivas, los horizontes se limitan y la realidad misma queda fragmentada. Cuando nos detenemos en la coyuntura conflictiva, perdemos el sentido de la unidad profunda de la realidad”.

2. EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL MAGISTERIO PONTIFICIO.

2.1 DIVERSIDAD TERMINOLÓGICA EN LA DOCTRINA.

El concepto de derechos humanos, además de haberse adoptado por todas las naciones y organizaciones internacionales de nuestro planeta, ha suscitado auténticos ríos de tinta en el debate acerca de su definición y distinción respecto a otros términos afines. De hecho, podríamos considerarlo como el “metaconcepto jurídico” de la Modernidad por excelencia.

Debido precisamente a su valor nuclear en relación con los ordenamientos nacionales e internacionales, y también a su carácter legitimador respecto a los distintos sistemas políticos actuales, resulta imprescindible una labor de depuración del concepto en sí, para evitar que los más espurios intereses busquen su salvaguarda bajo el cómodo paraguas de los “derechos humanos”²³.

Esta labor se revela necesaria no sólo desde un punto de vista meramente teórico, sino también para la propia supervivencia y eficacia práctica del concepto ya que, si no se aborda con éxito dicho intento, el resultado será la desvirtuación del propio término, de manera que se convierta en una estructura formal hueca carente de significado esencial, con lo que acabará sirviendo como un instrumento para la consecución de aquello que precisamente pretende evitar: los ataques a la dignidad inherente a la propia naturaleza de todo ser humano, configurada como límite inviolable para cualquier autoridad, forma de gobierno o sistema de poder organizado.

Hemos de añadir que esta tarea, aunque puede presentarse como prometeica habida cuenta de las inacabables discusiones que han generado estas cuestiones, se encuentra plenamente justificada como búsqueda de una mínima clarificación del concepto, en franca contraposición a un

23 Este auténtico “abuso” del lenguaje de los derechos humanos ha sido denunciados por autores pertenecientes a muy distintas corrientes, entre los que podemos destacar GONZÁLEZ, A. M., “Derecho natural y derechos humanos. Síntesis práctica y complementariedad teórica”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, nº 15, Ed. Universidad Panamericana, México, 1998, p. 73: “Sin embargo, hay importantes indicios para sospechar que semejante consenso es sólo superficial. De hecho ya nos sorprende el que apelando a los derechos humanos se pueda defender una postura y la contraria. En este contexto, la apelación a los derechos humanos no parece ya sino un instrumento verbal de cuya ambigüedad se alimenta a diario la retórica política de uno y otro signo; un instrumento formal al servicio de intereses partidistas”, PECES-BARBA, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, Ed. BOE, Madrid, 1999, pp. 21-22: “Es también, un término emotivo [los derechos humanos] que suscita sentimientos entre sus destinatarios y respecto del cual la tentación de manipulación es permanente (...) A veces se puede tener la sensación de que muchos activistas de los derechos humanos no saben muy bien lo que quieren decir al usar esa palabra o la usan entre sí con diferentes sentidos, con acentos incluso contradictorios en contenidos parciales. La irrupción de los medios de masas, prensa, radio y televisión, de la comunicación con transmisión de mensajes de hecho y de opinión, y con un alcance, universal ha potenciado también esta dialéctica de confusión”, PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, Ed. Tecnos, 2010, Madrid, p. 46: “Este hecho se debe a que los derechos humanos, como tantos otros conceptos clave de la filosofía jurídica y política, poseen una innegable carga emotiva que determina que la información que subyace a tales conceptos no esté exenta de ambigüedad y contradicciones”, ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos humanos y derecho natural”, *Persona y Derecho*, nº 38, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 46: “Este abuso del lenguaje conlleva el riesgo de diluir el concepto mismo de derechos humanos. En efecto, desde el momento que toda pretensión, aún la más caprichosa, pueda ser presentada como formando parte de los derechos humanos, éstos dejan de tener una significación objetiva y la noción viene así a ser vaciada de un contenido racional” y FINNIS, J. (Trad. Orrego, C.), *Ley natural y derechos naturales*, Ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, p. 227: “En realidad, esta gramática [de los derechos humanos] tiene un alcance tan extenso y flexible que su estructura es generalmente entendida de un modo bastante pobre; los malentendidos en las discusiones sobre los derechos y sobre determinados (pretendidos) derechos y su extensión, son por consiguiente bastante frecuentes”.

“relativismo” lingüístico que amenaza el significado del término, lo cual se revela a la postre como una labor imprescindible para impedir la manipulación perversa de un elemento clave en la arquitectura jurídica de nuestra sociedad contemporánea²⁴.

No cabe duda que existe una multiplicidad de términos para referirse a estos derechos que se reconocen a toda persona por el mero hecho de serlo y cuyos orígenes pueden rastrearse desde la Antigüedad clásica.

En este sentido, podemos reseñar que junto a la expresión “derechos humanos” o “derechos del hombre” también han aparecido otros con los que se confunden en ocasiones. Podemos mencionar, entre otros, “derechos fundamentales”, “derechos morales”, “derechos subjetivos públicos”, “libertades públicas”, e incluso el muy tradicional “derechos naturales”.

En el curso de este capítulo pretendemos desarrollar las controversias que se han suscitado por la doctrina más reciente sobre la cuestión, como requisito previo a una posterior estudio sobre la terminología que se ha utilizado por el Magisterio pontificio, sin perjuicio de adelantar que los documentos papales no son precisamente documentos jurídicos, de ahí que tampoco se puede exigir en los mismos una precisión técnica de carácter extremo, si bien en ellos se puede observar, de forma evolutiva, una recepción de la terminología de lo que se ha venido en llamar “el lenguaje de los derechos humanos”, la cual corre paralela a la postura del Papado, cada vez más receptiva en la admisión de esta institución jurídica.

Asimismo, nos detendremos especialmente en la contraposición entre derechos humanos con los derechos fundamentales, así como con los derechos naturales, en tanto que son las que más debate iusfilosófico han suscitado²⁵. No cabe duda que también se usan como sinónimos otros conceptos que *a priori* presentan una mayor claridad en cuanto a su distinción y una menor controversia desde el punto de vista teórico, especialmente en relación con su escaso o nulo empleo en los documentos pontificios²⁶. No obstante, deteniéndonos exclusivamente en uno de ellos, debemos reseñar que la doctrina, desde posturas muy dispares²⁷, considera especialmente inadecuada la expresión

24 OLLERO, A., *El derecho en teoría*, Ed. Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2007, p. 120: “No todo pretendido y no impedido ejercicio de la libertad puede fundamentar un derecho. Éste implica que el pretendido despliegue de libertad se vea matizado por las consecuencias derivadas del reconocimiento del otro como igual. Tendremos pues derecho a todo y sólo aquello que aparece como resultado del ajustamiento de una relación social. Las normas no otorgan derechos, sino que los reconocen; el auténtico título fundamentador de un derecho es esa justicia o ajustamiento objetivo, tal como el ordenamiento jurídico -sirviéndose de normas y principios- lo va expresando. Si olvidamos todo esto, los derechos se trivializan y del enjuiciamiento jurídico pasaríamos al mero juego de un mercadeo de deseos. Dentro de lo que cabría calificar como buenismo jurídico, tendríamos derecho a cualquier antojo o capricho siempre que encuentre respaldo generalizado; o, al menos, no tropiece con un rechazo social específico. Se confundiría, una vez más, el mero *agere licere* con el derecho”.

25 No obstante, en el presente trabajo se van a utilizar los términos “derechos fundamentales” y “derechos humanos” de forma indistinta por razones de estilo, sin perjuicio de dejar constancia de la controversia doctrinal existente al respecto, como señala PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., p. 181: “En primer término, conviene señalar que entre las expresiones “derechos naturales”, “derechos humanos” o “derechos morales” no existe una delimitación conceptual precisa y unánimemente aceptada”.

26 Entre los mismos pueden mencionarse “libertades públicas”, “derechos subjetivos públicos”, “derechos individuales” o “derechos subjetivos”.

27 OLLERO, A., *El derecho en teoría*, cit., p. 155, entiende que, si bien los derechos humanos tienen una indudable dimensión moral, constituyen una exigencia jurídica de un mínimos de moralidad que exige la convivencia social, constituyendo por lo tanto un requisito necesario pero no suficiente para alcanzar la optimización moral, de ahí la necesidad de distinguirlo de otras obligaciones morales y de que entren a formar parte del núcleo duro del

“derechos morales” como sinónima o cercana a los “derechos humanos”, principalmente debido a que ello invita a la confusión de entender que los mismos no son propiamente exigencias jurídicas susceptibles de una garantía judicial y ejecución coactiva, identificándolos con meras máximas de carácter estrictamente moral que no vinculan directamente a los ciudadanos, lo cual implicaría una auténtica disolución de la idea de derechos humanos desde un punto de vista estrictamente positivo²⁸.

Asimismo, resulta imprescindible aclarar que no se pretende con esta aproximación resolver de forma definitiva la distinción jurídico-gramatical entre dichos conceptos, sino levantar acta del estado presente de la discusión, apuntar algunas propuestas que se entienden especialmente fundadas y determinar el uso de la terminología de los derechos humanos por el Magisterio.

2.2 DERECHOS HUMANOS *VERSUS* DERECHOS FUNDAMENTALES.

Se podría mantener que la principal controversia que se plantea actualmente, desde el punto de vista lingüístico, es la distinción entre los conceptos “derechos humanos” y “derechos fundamentales”. En relación con ellos surgen las siguientes interrogantes: ¿Son términos sinónimos o distintos? ¿Y por cuál de ellos parece más razonable optar en el caso de que su contenido sea idéntico?

Para un primer acercamiento a la cuestión, resulta imprescindible el estudio del origen histórico de ambas expresiones.

Respecto a “derechos humanos”, la misma resulta claramente derivada de “derechos del hombre”, consagrado legislativamente en la Declaración de 1789 durante la Revolución francesa, en el bien entendido de que contaba con precedentes dentro de la literatura de la Ilustración. Una notable influencia en la popularización de dicho concepto en los países anglosajones lo tuvo la obra de Thomas Paine *The Rights of Man*, publicada en dos partes durante los años 1791 y 1792. Esta acepción fue posteriormente admitida de forma generalizada, hasta el punto de que la Declaración

ordenamiento positivo, y PECES-BARBA, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, cit., pp. 35-36, insiste en que esta terminología conllevaría una indeseable confusión entre derecho y moral y un excesivo dogmatismo desde posturas estrictas de verdad moral, de ahí la necesidad de usar otros conceptos más acordes a nuestra tradición jurídica. Por el contrario, FINNIS, J., (Trad. Orrego, C.), *Ley natural y derechos naturales*, cit., p. 228, invocando el lenguaje “moral” de los derechos, distingue entre los derechos morales fundamentales y generales –los derechos humanos o naturales– y los particulares –particulares o concretos, los cuales se derivan de los primeros, y FERNÁNDEZ, E., “Acotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de Javier Muguerza sobre la fundamentación ética de los derechos humanos”, en AA. VV. (PECES-BARBA, G., ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1989, pp. 156-159, defiende esta denominación atendiendo al doble carácter ético y jurídico de los derechos humanos fundamentales.

- 28 Siguiendo una posición muy cercana a la terminología de los “derechos morales”, pero sin confundirse con ella, se ha mantenido que los derechos humanos son propiamente valores jurídicos por JUAN PABLO II, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 4 y 7: “A pesar de las reticencias, reconocidas o no, de algunos Estados, el texto de 1948 [la Declaración Universal] ha puesto de relieve un conjunto de nociones —impregnadas de tradición cristiana (pienso en particular en la noción de dignidad de la persona)— que se han impuesto como sistema universal de valores (...) Vemos que los derechos del hombre, más que normas jurídicas, son ante todo valores”, BENEDICTO XVI, Discurso al nuevo embajador de Alemania ante la Santa Sede, 7 de noviembre de 2011: “Afortunadamente, un patrimonio fundamental de todos los valores humanos universales se convirtió en derecho positivo en nuestra Constitución de 1949 y en las declaraciones sobre los derechos humanos después de la segunda guerra mundial...”, y FRANCISCO I, Discurso a los participantes en el Congreso Internacional “La libertad religiosa según el derecho internacional y el conflicto global de valores”, 20 de junio de 2014: “En lugar del conflicto global de valores, se hace posible, a partir de un núcleo de valores universalmente compartidos, una global colaboración en vista del bien común”.

de 1948 paso a llamarse “Declaración Universal de los Derechos del Hombre”, de modo similar a otros instrumentos internacionales, si bien la Organización de las Naciones Unidas, en la Resolución 375 de la Asamblea General adoptada el 5 de febrero de 1952, adoptó la decisión de emplear la expresión “derechos humanos” en lugar de “derechos del hombre”, considerándola más apropiada para acreditar el reconocimiento de la titularidad de las mismas a todos los miembros de la especie humana, sin distinción de sexos²⁹.

De otro lado, si bien señala la doctrina que el término “derechos fundamentales” hunde sus raíces en obras de ilustrados con carácter previo a la Revolución francesa³⁰, fue precisamente la escuela positivista alemana de mediados del siglo XIX la que empezó a utilizar de forma científica dicho concepto –*Grundrechte*–, el cual se consagró en la Constitución de Weimar y en la Ley Fundamental de Bonn de 1949, textos desde los que ha saltado a las constituciones vigentes, especialmente las de la segunda posguerra³¹. Una de las más recientes expresiones positivas de su empleo lo tenemos en la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea³².

La misma expresión “derechos humanos” deja clara su connotación universal, de forma que corresponden a todos los miembros de la especie humana por el mero hecho de serlo³³. En este sentido, se insiste en el carácter pre-positivo de estos derechos inherentes a lo que filosóficamente se denomina como naturaleza humana³⁴. De esta manera se señala como elemento identificativo de los mismos la generalización del sujeto activo: no son derechos que correspondan al individuo por su condición de miembro de una nación o un Estado, por lo que tampoco pueden ser restringidos por otros criterios de carácter social, político, racial o estamental. Todas las personas gozan de su titularidad sin mayor limitación³⁵.

Sin embargo, la definición de los “derechos fundamentales” parte de otra perspectiva diferente. En este caso se produce un claro desplazamiento conceptual hacia lo que constituye su función en el

29 TRUYOL, A., *Los derechos humanos. Declaraciones y convenios internacionales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, pp. 21-22.

30 Según PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., p. 32, el origen del término hay que buscarlo en la década de 1770, dentro de las corrientes políticas y culturales que desembocaron en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.

31 PÉREZ LUÑO, A. E., *Los derechos fundamentales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2011, pp. 25 y 35-36.

32 Esta Carta fue proclamada por el Parlamento europeo, el Consejo y la Comisión el 7 de diciembre de 2000. Curiosamente, en la misma se contiene una mención en su artículo 53 a los “derechos humanos” considerados como límite a la aplicación de las disposiciones contenidas en ella que en ningún caso podrán vulnerarlos. Como resulta evidente, la confusión terminológica está presente incluso a niveles supranacionales. Otro supuesto de confusión de conceptos, en este caso en nuestra nación, lo tenemos en las denominadas “Leyes Fundamentales del Movimiento”, vigentes durante el régimen franquista.

33 TRUYOL, A., *Los derechos humanos. Declaraciones y convenios internacionales*, cit., p. 21, y FERNÁNDEZ, E., *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1984, p. 107.

34 Esta impronta iusnaturalista se deriva, de forma implícita, del propio artículo 1 de la Declaración Universal de 1948: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos...”, ello implica un *status* de persona previo inherente a cada ser humano desde su nacimiento, sin necesidad de un acto previo de reconocimiento estatal desde la ley positiva. Un estudio acerca del carácter de estos derechos como previos a su reconocimiento positivo, expresamente proclamado en las distintas declaraciones nacionales e internacionales, y su insalvable discrepancia con una teoría estrictamente positivista de la norma jurídica, ha sido realizado por HERVADA, J., “Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho”, *Persona y Derecho*, nº 9, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, pp. 243-249.

35 En este mismo sentido, cabe citar a JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 9: “En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona”.

ordenamiento jurídico. Lo característico de estos derechos no va a ser su carácter inherente a la naturaleza humana, sino la posición que ocupan dentro del sistema de Derecho positivo instaurado, al ser considerados el fundamento o la base de todo el cuerpo legislativo, razón por la cual se les atribuye un lugar central³⁶.

Esta contraposición doctrinal aún resulta más evidente desde el contexto histórico en el que surgieron ambos conceptos. Mientras los ilustrados, partiendo de presupuestos propios del iusnaturalismo racionalista, popularizan a fines del siglo XVIII el término “derechos del hombre”, es durante la segunda mitad del XIX y la primera del XX cuando surge la expresión “derechos fundamentales”, acuñada en la época de máximo esplendor del positivismo jurídico alemán.

En el fondo, esta distinción lingüística responde a un posicionamiento dentro de las dos corrientes tradicionales en la Filosofía del Derecho. Los iusnaturalistas insistirán de una manera especial en el carácter connatural de estos derechos a toda persona integrada dentro de la familia humana, ya que constituyen los estándares mínimos para definir una vida digna. No obstante, el positivismo pasará sobre este rasgo como si de ascuas ardiendo se tratara y, de acuerdo con su visión monista del Derecho, se limitarán a examinar el puesto que ocupan estas libertades en la jerarquía normativa, constituyendo el fundamento del resto de disposiciones. A ello no resulta ajena la proximidad léxica entre los “derechos fundamentales” y la denominada “norma fundamental” (*Grundnorm*) de Kelsen, que sirve a su vez de hipótesis legitimadora de la Constitución vigente³⁷. De esta manera, los derechos humanos ocupan una posición de preeminencia, pero exclusivamente por razones formales y sin entrar en la argumentación de razones materiales o sustantivas que justifiquen tal prioridad de rango³⁸.

De hecho, no faltan autores que remarcan la distinción entre ambas expresiones señalando que mientras los “derechos fundamentales” responden a una característica básica cual es su plasmación como derecho positivo, los “derechos humanos” nos remiten a una realidad previa a la positividad, llamada a su reconocimiento expreso pero preexistente como realidad previa a la actuación del legislador estatal³⁹.

En este criterio se insiste por parte de la doctrina más autorizada, si bien desde una perspectiva

36 Esta concepción de los derechos fundamentales también ha tenido reflejo en el Magisterio, como se puede leer en JUAN PABLO II, Mensaje para la XV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1981, 9: “El respeto incondicional y efectivo de los derechos imprescriptibles e inalienables de cada uno es la condición *sine qua non* para que la paz reine en una sociedad. Con relación a estos derechos fundamentales, todos los demás son, de alguna manera, derivados y secundarios”.

37 KELSEN, H., *Teoría pura del Derecho* (Trad. M. Nilve), Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1989, pp. 40-41. No obstante, no se debe olvidar que esta “norma fundamental” no se concibe por el jurista austriaco como una ley jurídica propiamente dicha, sino una norma presupuesta, una hipótesis, con lo cual, en última instancia, los derechos fundamentales recogidos en la Constitución... ¿no tendrían un originario fundamento jurídico-positivo! Esta contradicción entre un Derecho positivo autorreferencial y una norma al margen del mismo que le sirve de título legitimador ha sido comentada, entre otros, por CONTRERAS, F. J., *La filosofía del derecho en la historia*, Ed. Tecnos, Madrid, 2014, p. 252.

38 Según esta perspectiva doctrinal, no hay ninguna razón “extranormativa” para que el legislador incluya dentro de las normas vigentes los derechos fundamentales, por lo que su inclusión o no sería una decisión que dependería de su libre y exclusivo arbitrio.

39 TRUYOL, A., *Los derechos humanos. Declaraciones y convenios internacionales*, cit., p. 22, OLLERO, A., *El derecho en teoría*, cit., p. 155, y HERVADA, J., “Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana”, en *Escritos de Derecho Natural*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2013, pp. 210-211.

diferente. Mientras que los “derechos humanos” constituyen un término propio de las declaraciones o convenios internacionales, reflejando así una impronta iusnaturalista relacionada con el déficit de coercibilidad característico del Derecho internacional, los “derechos fundamentales” serían los mismos una vez residenciados en el ordenamiento interno, a nivel de norma jurídica superior y, normalmente, en sede constitucional⁴⁰. Desde esta óptica, a medida que nos alejamos del Derecho positivo nos encontramos ante derechos humanos que, una vez positivados, se trocarían taumatúrgicamente en derechos fundamentales⁴¹.

Frente a este argumento, cabe reseñar que nos encontramos ante derechos que, en lo esencial, resultan bastante similares con independencia de la norma interna o internacional, que los regulen. El criterio de separación que se nos ofrece corre paralelo al principio positivista de que el monopolio de las fuentes del derecho se encuentra en el Estado, entendiendo que las normas internacionales gozan del valor de *desiderata* de carácter moral pero sin trascendencia jurídica. No obstante ya hemos señalado, adoptando un punto de vista crítico, que esta nota diferenciadora pierde fuerza a la vista del derecho vigente en nuestros países y la conexión del mismo con los instrumentos internacionales firmados en materia de derechos humanos⁴². Por otro lado, no se termina de identificar cuál es el factor específico que transforma las normas naturales y no coactivas de los tratados internacionales en disposiciones plenamente positivas en el ámbito del derecho interno, máxime cuando el cumplimiento de dichos convenios entra a formar parte del derecho nacional e, incluso, se utiliza como criterio interpretativo de las normas constitucionales con mayor nivel de garantía jurídica⁴³. Más bien parece que esta postura se encuentra aún presa del prejuicio positivista de que sólo es derecho aquello que es coercible y que dicha coercibilidad constituye un monopolio de los Estados nacionales, frente al “estado de la naturaleza” en el que aún se debatirían las relaciones internacionales⁴⁴, lo cual constituye un escenario un tanto anacrónico habida cuenta de la situación presente de las relaciones supraestatales en el Derecho internacional y de la creciente apertura de los ordenamientos internos a su plena integración⁴⁵.

40 PÉREZ LUÑO, A. E., *Los derechos fundamentales*, cit., pp. 39-40.

41 La existencia de esta contradicción y de las confusiones terminológicas que ello genera ha sido objeto de estudio por PÉREZ LUÑO, A. E., “El concepto de los derechos humanos y su problemática actual”, cit., p. 181, quien opta por considerar que ello obedece a la limitada garantía jurídica que tales derechos tienen en el ámbito de las declaraciones internacionales.

42 Baste como ejemplo la adhesión del Reino de España a los Pactos Internacionales sobre Derechos civiles y políticos y sobre Derechos sociales, económicos y culturales, así como la firma del Convenio de Roma, unida a la indudable incidencia práctica de la función interpretadora de los derechos fundamentales realizada por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en nuestra jurisprudencia.

43 Artículos 96.1 y 10.2 de la Constitución española, respectivamente.

44 CONTRERAS, F. J., *La filosofía del derecho en la historia*, cit., pp. 108-109 y 132, señala que tanto Hobbes como Locke mantenían la idea de que las relaciones internacionales se encontraban en un “estado de la naturaleza”, atendiendo a la inexistencia de un poder ejecutivo que haga cumplir las leyes o el propio vacío normativo.

45 Actualmente no se puede afirmar de forma categórica que el Derecho internacional público carece de valor positivo o recoge exclusivamente principios morales, cuando existen normas y organismos internacionales que pueden hacer efectivos sus mandatos legales, siquiera de forma parcial (Organización de las Naciones Unidas, Pactos internacionales de derechos humanos, Tribunal Penal Internacional, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos, etc.), como señalan OLLERO, A., “¿Son jurídicos los derechos humanos?”, *Scio*, nº 4, Ed. Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, Valencia, 2009, pp. 152-154, y JUAN PABLO II, Discurso a la Comisión y al Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 8 de octubre de 1988, 1 y 3: “Efectivamente, el Tribunal [Europeo de Derechos Humanos] y la Comisión [Europeo de Derechos Humanos] forman una única realidad judicial en legislación internacional, y han llegado a ser modelo que otras organizaciones regionales, por todo el mundo, están tratando de imitar. Estas dos Instituciones dan testimonio de que las Naciones miembros del Consejo de Europa reconocen, no solamente que los derechos humanos y las libertades fundamentales preceden a los Estados, que tienen la responsabilidad de preocuparse por su respeto, sino también

Si se parte de una perspectiva de legislación comparada, se puede comprobar que en la inmensa mayoría de los textos constitucionales o leyes fundamentales vigentes se recogen derechos redactados en términos muy parecidos a los contenidos en la Declaración Universal o en los tratados internacionales sobre la materia, e incluso en muchos de ellos se establece la obligación de interpretarlos de acuerdo con lo que resulte de dichos convenios supranacionales (artículo 10.2 de la Constitución española)⁴⁶. Esto nos lleva a la conclusión de que se trata de derechos sustancialmente iguales, por lo cual acoger una terminología distinta para unos y otros basándose en su mayor o menor positividad es un argumento que pierde fuerza ante la evidencia empírica de su esencial identidad con independencia de la denominación que se les dé. Frente a esta circunstancia, parece que lo más acertado sería optar por uno u otro concepto con la certeza de que nos encontramos, en el fondo, ante los mismos derechos⁴⁷.

Dicho lo anterior, consideramos más acertado el uso del término “derechos humanos” por las siguientes razones:

- a) Lo realmente definitorio de esta figura no es la posición jurídica que ocupen dentro del ordenamiento, sino su carácter de inherentes a la propia dignidad de todo ser humano. Precisamente es este carácter connatural a la defensa y tutela de los valores superiores de la persona lo que hace que tales derechos se localicen en el pináculo de la pirámide normativa, y no al revés⁴⁸. El carácter pre-estatal –que no extrajurídico⁴⁹– precede a su reconocimiento legislativo y constituye la nota determinante de tales derechos.
- b) El carácter de derechos previos a su plasmación normativa y, por lo tanto, no mutables por el juego de las mayorías parlamentarias queda un tanto difuminado con el término “derechos fundamentales”, intrínsecamente ligado a la situación en la que el poder político coloca a las normas jurídicas dentro de la estructura del Derecho positivo⁵⁰. Sin

que estos derechos trascienden las mismas fronteras nacionales (...) Su Tribunal es, como si dijéramos, el epitome de un sistema jurídico que garantiza la preeminencia de la norma de la ley. El hecho de que un individuo pueda apelar contra un Gobierno debe, con absoluta seguridad, ser visto como un desarrollo positivo de la norma de la ley”.

46 No resulta obstáculo a esta afirmación el hecho de que en supuestos singulares, y especialmente respecto a los derechos de última generación, su formulación pueda ofrecer ciertas peculiaridades en algunos textos normativos, ya que ello constituye la excepción y no la regla general, lo cual además obedece a la propia historicidad del ser humano y al consiguiente avance en su conciencia moral a través del curso de los siglos.

47 No obstante, PÉREZ LUÑO, A. E., “El concepto de los derechos humanos y su problemática actual”, *Revista Derechos y Libertades*, nº 1, Ed. Instituto Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III, Madrid, 1993, p. 181, defiende la coexistencia de ambos términos como presupuesto necesario para distinguir entre los planos descriptivo y prescriptivo de estos derechos, además de fijar su distinción en el mayor o menor grado de reconocimiento positivo alcanzado por tales derechos.

48 OLLERO, A., “¿Son jurídicos los derechos humanos?”, *cit.*, p. 140: “Esto explica que estos derechos humanos, al insertarse en el ordenamiento positivo aparezcan como fundamentales, erigiéndose en su núcleo duro” y PÉREZ-LUÑO, A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles en la Filosofía del derecho*, Ed. Trotta, Madrid, 1992, p. 184: “... los modernos derechos humanos no se formulan como pactos o contratos de Derecho privado, sino como los instrumentos fundadores del derecho público”.

49 OLLERO, A., “¿Son jurídicos los derechos humanos?”, *cit.*, p. 139: “En consecuencia, ninguna Constitución concede ni otorga esos derechos humanos, sino que los reconoce; ya que éstos ya existen con “previa” realidad jurídica. Precisamente porque la tienen, exigen verse positivados, lo que no ocurriría si se tratara de meras exhortaciones morales”.

50 Se afirma por PÉREZ-LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, *cit.*, p. 60: “En todo caso, la construcción dogmática-jurídica de los derechos fundamentales sigue, en gran parte, fiel a estos postulados

embargo, ello no implica negar la vocación a la positividad de tales derechos, inherente a su propia finalidad histórica y utópica, sino más bien señalar que su fundamento radica en su carácter axiológico-ontológico y no en el mero reconocimiento positivo⁵¹.

- c) Otro elemento añadido que dificulta la adopción de la expresión “derechos fundamentales” consiste en las excesivas restricciones que determinados textos positivos establecen para su identificación. A título de ejemplo, según la Constitución española, no todos los derechos comprendidos dentro del Título I son fundamentales *stricto sensu*, sino sólo los enumerados en la Sección 1ª de su Capítulo 2º, con lo cual quedarían fuera algunos de los inequívocamente incluidos como tales en la Declaración Universal, como los concernientes a la salud, al trabajo o a la propiedad privada. En este sentido, todos los derechos fundamentales serían derechos humanos pero no a la inversa⁵².
- d) No cabe duda de que el éxito de la expresión “derechos humanos” a nivel popular facilita el entendimiento por la ciudadanía de su verdadero alcance y sentido, por tanto no es casual que ésta sea el término -acuñado en foros internacionales y nacionales- que permite una mejor comprensión de la función y valor intrínseco de tales derechos⁵³.

avanzados por el positivismo jurídico como fundamento del proceso de positivación (...) No se trata, pues, de ratificar los postulados del derecho natural, sino de dar vida en el marco de un ordenamiento a un conjunto de normas jurídicas”.

- 51 PÉREZ LUÑO, A. E., “El concepto de los derechos humanos y su problemática actual”, *cit.*, p. 183: “Se trata de “derechos” con un *status* deóntico diverso, pero no independiente; porque todo derecho natural tiende a positivizarse, y todo Derecho positivo, en la medida que pretenda ser justo, debe ser conforme al Derecho natural”. Desde una perspectiva netamente iunaturalista, esta necesidad de positivación de los derechos humanos se confirma igualmente por MARITAIN, J (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia, d. Palabra*, Madrid, 2001, p. 62: “Pues es la ley natural misma la que pide que lo que ella misma deja indeterminado sea ulteriormente determinado, tanto sea como un derecho o un deber para todos los hombres en razón de una situación de hecho dada, o como un derecho o un deber que existe para algunos en razón de las regulaciones humanas propia de la comunidad que forman. Hay un dinamismo que empuja a la ley no escrita a extenderse hacia la ley humana y hacerla progresivamente más perfecta y más justa”.
- 52 PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, *cit.*, pp. 510-511, mantiene que todos los derechos comprendidos en el Título I, de acuerdo con el epígrafe del mismo –“Derechos y deberes fundamentales”- tienen el rango de fundamentales, a pesar que algunos gocen de más garantías que otros de acuerdo con el artículo 53 de la Carta Magna. No obstante, dicha posición no responde satisfactoriamente a dos cuestiones: 1ª) ¿Cómo se explica que dentro de una misma tipología -derechos humanos- se incluyan a la vez derechos fundamentales y principios rectores de la política económica y social, empleándose de forma innecesaria términos distintos para una misma realidad? 2ª) ¿Por qué unos mismos derechos pertenecientes a idéntica categoría gozan de distintos niveles de garantía? En lugar de justificar esta paradoja mediante la apelación a una opción pragmática del constituyente, parece que puede explicarse mejor desde el hecho de que los derechos humanos de primera generación puede hacerse respetar en cualquier circunstancia por el Estado, mientras que los pertenecientes a la segunda están fuertemente condicionados a las posibilidades económicas de los poderes públicos. De todas formas, nos encontramos ante un ejemplo más de las dificultades para fijar un concepto claramente delimitado sobre los “derechos fundamentales” y relacionarlo con el de “derechos humanos”.
- 53 En contra del uso de la expresión “derechos humanos” se pronuncia PECES-BARBA, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, *cit.*, pp. 23-25, al considerar que este término resulta más ambiguo que el de “derechos fundamentales” y que la aceptación generalizada del primero no constituye un argumento suficiente para utilizarlo como base definitoria. No obstante, una opinión diferente sostiene CORTINA, A., “Concepto y problemas actuales de los derechos humanos”, *Revista Derechos y Libertades*, nº 1, Instituto Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III, Madrid, 1993, p. 38: “La expresión *derechos humanos* es .sin duda de rancio abolengo. Estrechamente emparentada con otras bien conocidas, como “derechos naturales”, “derechos morales”, “derechos fundamentales”, o no tan conocidas (“derechos públicos subjetivos”, “libertades públicas”), tiene frente a ellas en su haber al menos una doble ventaja: la de gozar de una mayor popularidad, por haber sido empleada como rótulo en declaraciones internacionales, y la de mostrar de modo inmediato que tales derechos sólo son reivindicables por hombres, pero, eso sí, por todos y cada uno de ellos” y MARITAIN, J. (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del

Por último, cabría preguntarse si existe un punto de conexión entre ambas categorías y dónde debe localizarse. Pérez Luño responde a este interrogante de forma afirmativa, sosteniendo que los derechos fundamentales constituyen la positivación de los mismos derechos humanos en los textos constitucionales, proporcionándoles mayor efectividad gracias a una tutela judicial especialmente reforzada⁵⁴. Otra línea de argumentación explica la relación entre los dos términos haciendo hincapié en el carácter de derechos subjetivos fundamentales de los derechos humanos, a los que éstos últimos añaden la nota de universalidad⁵⁵. Por último, hay autores que consideran que estamos ante conceptos que sólo concuerdan parcialmente desde el punto de vista material, ya que el ámbito de los derechos regulados como fundamentales -dotados de un especial grado de protección- es más restringido que el de los calificados como humanos⁵⁶.

2.3 DERECHOS HUMANOS *VERSUS* DERECHOS NATURALES.

Otra cuestión que se ha planteado reiteradamente es la relación entre derechos humanos y derechos naturales⁵⁷, o, desde otra perspectiva, entre los derechos humanos y la ley natural⁵⁸.

En este extremo también resulta imprescindible la consideración histórica del valor e importancia de las doctrinas iusnaturalistas en la elaboración de los derechos humanos como elemento esencial de los Estados liberales decimonónicos⁵⁹.

Evidentemente, partiendo de dicha visión dualista del derecho, se pueden derivar dos posturas opuestas: entender que existe una coincidencia absoluta entre derechos humanos y naturales, o bien considerar que los segundos constituyen la base y el fundamento de los primeros. Por otra parte, a nadie escapa que esta reflexión resulta totalmente inaceptable desde postulados iuspositivistas que no admiten otro derecho que el aprobado por las fuentes estatales, razón por la cual sus seguidores entienden absolutamente artificial e inútil la distinción que aquí planteamos al negar la realidad de

hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., p. 49: “Pero no son los filósofos, es el uso de los hombres y de la conciencia común los que fijan el empleo de las palabras en el orden práctico”.

54 PÉREZ LUÑO, A. E., *Los derechos fundamentales*, cit., pp. 39-43.

55 MENKE, K., y POLLMANN, A., (Trad. Capdevila, R.), *Filosofía de los derechos humanos*, cit., pp. 160-161: “Los derechos humanos son derechos que tienen esta forma pero con una extensión universal: a través de ellos cada individuo puede obligar a todos los demás (...) Esta es la forma de los derechos humanos: son derechos subjetivos fundamentales (o prioritarios)”.

56 TRUYOL, A., *Los derechos humanos. Declaraciones y convenios internacionales*, cit., p. 22, entiende que los derechos fundamentales constituyen el núcleo del Derecho público, en el que se integran los derechos públicos subjetivos, sujetos a una especial garantía y efectividad.

57 Estas relaciones han sido objeto de numerosas controversias doctrinales. Un resumen de las distintas posturas que se han adoptado acerca de esta cuestión se puede consultar, entre otros, en PÉREZ-LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., p. 25 y DIP, R., *Los derechos humanos y el derecho natural*, Ed. Marcial Pons, Madrid, 2009, pp. 11-12.

58 PÉREZ-LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., pp. 43-45, entiende que el contexto propio de los derechos humanos lo constituye la ley natural, de la cual toma sus características de preceptos originarios, universales e inmutables. A su vez, dicha ley tiene como su *analogon* jurídico a los derechos naturales, existiendo entre ambos conceptos una relación de continuidad y no de ruptura.

59 PÉREZ-LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., p. 41: “El concepto de los derechos humanos tiene como antecedente inmediato la noción de los derechos naturales en su elaboración doctrinal por el iusnaturalismo racionalista”.

los derechos naturales.

Tal vez Maritain sea uno de los principales exponentes de la necesaria interrelación entre la ley natural y los derechos humanos. Al respecto, opina que la ley natural constituye el auténtico fundamento de los derechos humanos, en tanto que la misma genera obligaciones y, además, conlleva una serie de derechos –naturales por su implicación con esta ley- que emanan de la propia naturaleza humana; siendo precisamente estos derechos la expresión concreta de esta ley natural de conformidad con la dignidad de toda persona, que debe ser siempre tratada como un fin, un todo en sí mismo, y no un simple instrumento⁶⁰. Sin embargo, no admite que exista una absoluta identificación entre los dos términos ya que, dentro de la categoría de derechos humanos recogida en la Declaración de 1948, coexisten elementos de Derecho natural, Derecho de gentes y Derecho positivo⁶¹.

Finnis sostiene que la expresión derechos humanos no es más que un “modismo moderno” para denominar a los derechos naturales⁶², utilizándolos como términos sinónimos⁶³. Esta identificación la realiza el profesor australiano basándose en que a través de ambas figuras se pretende una misma finalidad: dar forma jurídica a las exigencias de la razón práctica⁶⁴, y ello es lo que determina su identidad, si bien se expresa de distinta forma a través de diversas épocas, siendo la más empleada en la Modernidad la que él denomina “gramática de los derechos”⁶⁵.

Desde posturas próximas a Finnis, Pérez Luño añade otro matiz importante al considerar que los derechos humanos constituyen la versión moderna de los clásicos derechos naturales, a los cuales incorpora el decisivo avance de su positivación⁶⁶.

60 MARITAIN, J. (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., pp. 57-58. Curiosamente, el filósofo galo también emplea en estas páginas como sinónimos los términos derechos humanos y derechos fundamentales sin realizar distinción entre los mismos.

61 *Ibidem*, pp. 60-63, citando como ejemplo de esta mezcla de categorías el derecho a la propiedad privada.

62 FINNIS, J., *Ley natural y derechos naturales*, cit., p. 227. Similar opinión mantienen ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos humanos y derecho natural”, *Persona y Derecho*, nº 38, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 36: “Podría decirse en este sentido que *los derechos humanos no son más que el nuevo nombre que recibe el derecho natural*” y ANDRÉ-VINCENT, P., *Les droits de l’homme dans l’enseignement de Jean Paul II*, Ed. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1983, p. 9: “... los derechos del hombre recuperan hoy la tradición del derecho natural clásico”.

63 FINNIS, J., *Ley natural y derechos naturales*, cit., pp. 227-228 y 240. No obstante, esta asimilación sin matices entre los derechos humanos y los naturales no deja de suscitar fuertes críticas, como la que expresa ORREGO, C., “La gramática de los derechos y el concepto de derechos humanos en John Finnis”, *Persona y Derecho*, nº 59, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, p. 141: “Naturalmente, esta estipulación de sinonimia no resulta aceptable para los autores que separan la noción de derechos humanos de su origen histórico y de su fundamento en la naturaleza racional del hombre –un intento comprensible, aunque plagado de incoherencias internas-; como tampoco agrada a los seguidores más estrictos del lenguaje de Tomás de Aquino, que entienden que la gramática de los derechos subjetivos está preñada de ideología revolucionaria ilustrada y de individualismo”.

64 FINNIS, J., *Ley natural y derechos naturales*, cit., p. 249: “Sin embargo, si se tienen presentes su lógica y su lugar en la razonabilidad práctica relativa a la realización humana, el lenguaje moderno de las exigencias de derechos como pieza principal del discurso político debería reconocerse... como una valiosa adición al vocabulario de la razonabilidad práctica recibido (*i. e.* a la tradición de la “doctrina de la ley natural”)”.

65 *Ibidem*, pp. 234-239, contiene un estudio sobre la evolución del concepto de “derecho” tal y como son entendidos en la antigüedad clásica y en la modernidad –especialmente a partir de Francisco Suárez-, concluyendo que uso de dicho término como poder de actuar o libertad constituyen una acepción novedosa que no podía ser apreciada por los juristas romanos ni por Santo Tomás de Aquino con la misma precisión que permite la actual gramática de los derechos.

66 PÉREZ-LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., p. 181.

No obstante, también hay iusnaturalistas que entienden imposible establecer una estrecha conexión entre derechos naturales y derechos del hombre debido a sus distintos puntos de partida. Ésta es la opinión que mantiene Ana Marta González argumentando que entre la escuela clásica del derecho natural y la moderna de los derechos humanos no cabe síntesis teórica en tanto que ambas tienen distintos concepto de derecho y un estatuto epistemológico distinto, por lo que sólo se podría hablar de una cierta complementariedad de las mismas, basada en la supremacía de la línea moderna a la hora de invocar la dignidad humana como fundamento abstracto de los derechos humanos y la superioridad de la clásica en cuanto a los criterios de aplicación de los mismos de acuerdo con el principio de virtud práctica, evitando mediante un adecuado empleo de estas técnicas el abuso de derivas individualistas que conducen a un auténtico enfrentamiento entre derechos de distinto signo⁶⁷.

Otro grupo intermedio, en el que cabe destacar a Hervada, considera que los derechos humanos sólo comprenden un grupo de los derechos naturales, los que se derivan de la *naturalis libertas*, de tal modo que configuran el estatus de ciudadano que viene a sustituir la rígida sociedad estamental del Antiguo Régimen, sin perjuicio de existan otros derechos naturales que quedan fuera de su ámbito⁶⁸. Asimismo, Orrego entiende que existen algunos derechos humanos que muy difícilmente podrían encuadrarse dentro de los que se derivan de la naturaleza humana, sino que responden a determinadas contingencias históricas⁶⁹, y García mantiene que en ambas categorías concurren, de forma simultánea, continuidad histórica y diferencias conceptuales⁷⁰.

Finalmente, Peces-Barba defiende que analizar los derechos humanos desde una óptica estrictamente iusnaturalista, identificando los derechos humanos como derechos naturales, implica una auténtica tentación reduccionista pues al confundir la moralidad –derechos naturales- con el derecho –derechos humanos- se prescinde de la necesidad de incorporar estos derechos naturales al ordenamiento positivo, impidiendo así la vocación utópica de los derechos fundamentales y su virtualidad deslegitimadora de los atentados del poder instituido contra la dignidad humana, e ignorando, además, el desarrollo cronológico de los derechos humanos, lo cual conlleva la asunción inconsciente de un rol idealista ahistórico sin conexión con la realidad concreta. A estas objeciones debe añadirse otra no menos importante: la imposibilidad de definir lo que se entiende como derecho natural, ante la diversidad de concepciones que se mantienen respecto de la misma por las distintas escuelas⁷¹.

67 GONZÁLEZ, A. M., “Derecho natural y derechos humanos. Síntesis práctica y complementariedad teórica”, *cit.*, pp. 73-98. La diferencia conceptual radica en que la doctrina clásica parte de la naturaleza relacional y social del ser humano mientras que la moderna se funda en la importancia del sujeto como titular de derechos subjetivos, y desde el punto de vista epistemológico la escuela moderna tiene una visión ontológica o trascendental de los derechos humanos, desde una concepción abstracta de los mismos, y la clásica se entiende como una doctrina práctica que busca la justicia, lo justo, en cada caso concreto.

68 HERVADA, J., “Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana”, en *Escritos de Derecho Natural*, *cit.*, pp. 216-217.

69 ORREGO, C., “La gramática de los derechos y el concepto de derechos humanos en John Finnis”, *cit.*, pp. 152-154, con expresa alusión al derecho de los empleados a tener unas vacaciones periódicas retribuidas.

70 GARCÍA LÓPEZ, J., *Individuo, familia y sociedad. Los derechos humanos en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1990, p. 30.

71 PECES-BARBA, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, *cit.*, pp. 42-46.

Frente a una crítica tan demoledora cabe alegar dos elementos de descargo: primeramente, que la misma se restringe al iusnaturalismo racionalista y abstracto ignorando otras tendencias y, en segundo término, que se funda en una visión llena de prejuicios, deformada y arbitraria del derecho natural.

Desde la corriente más clásica, encarnada por Aristóteles⁷² y Santo Tomás de Aquino⁷³, se mantiene la necesidad de que la ley natural -o los derechos que se derivan de la misma, si se prefiere un lenguaje más moderno- sean especificados en la ley positiva, es decir, entendidos como una realidad histórica concreta. Por tanto, esta presunta acusación de no positividad no resultaría ciertamente tal; antes al contrario, los derechos naturales tienen la vocación de incorporarse al ordenamiento jurídico, si bien al ser principios emanados de la dignidad humana y de los valores de justicia superan al Derecho positivo, lo cual no significa que prescindan del mismo sino que pueden ser invocados aun cuando se les pretenda ignorar por el legislador. En el fondo, la acusación que se vierte sobre los derechos naturales es el resultado de confundir, de forma exclusiva y excluyente, positividad con derecho. Con ello se pone de manifiesto una paradoja: la mal llamada reducción iusnaturalista de los derechos humanos no es más que una deformación surgida del evidente reduccionismo epistemológico inherente a las formulaciones más puras del positivismo científico⁷⁴, incapaces de admitir las relaciones de mutua correspondencia entre moral y derecho⁷⁵.

Además, la aludida ahistoricidad podría invocarse como un argumento empleado respecto a la escuela racionalista de la Ilustración, pero no debemos olvidar que la doctrina clásica se funda, como hemos señalado antes, en la natural sociabilidad del individuo, la aplicación práctica de los principios jurídicos generales en los distintos supuestos y una visión concreta de la justicia⁷⁶.

72 ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos humanos y derecho natural”, *cit.*, p. 37: “Por ello, el derecho natural no es para el Estagirita un “derecho ideal”, es decir, una suerte de estrella polar que guía pero que no se mezcla con el derecho real, como lo imaginaban los neokantianos. *El derecho natural forma parte del derecho positivo; más aún, constituye su núcleo mismo*”.

73 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 3, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1989, p. 712: “... así también, en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales, e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas (...) el hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto a algunos principios generales, mas no en cuanto a la ordenación peculiar de cada una de las cosas singulares, por más que esta ordenación se contenga también en la ley eterna. Por eso es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar algunas leyes más particulares”.

74 BENEDICTO XVI, Discurso al Parlamento federal alemán, 22 de septiembre de 2011: “El concepto positivista de naturaleza y razón, la visión positivista del mundo es en su conjunto una parte grandiosa del conocimiento humano y de la capacidad humana, a la cual en modo alguno debemos renunciar en ningún caso. Pero ella misma no es una cultura que corresponda y sea suficiente en su totalidad al ser hombres en toda su amplitud. Donde la razón positivista es considerada como la única cultura suficiente, relegando todas las demás realidades culturales a la condición de subculturas, ésta reduce al hombre, más todavía, amenaza su humanidad (...) La razón positivista, que se presenta de modo exclusivo y que no es capaz de percibir nada más que aquello que es funcional, se parece a los edificios de cemento armado sin ventanas”.

75 Al respecto, resulta de sumo interés la opinión de PÍO XII, Discurso al VII Congreso Internacional de Médicos Católicos, 11 de septiembre de 1956, II: “La moral y el derecho tienen un carácter propio que es preciso salvaguardar; expresan el orden de la conciencia y el de la ley, y las relaciones, a que obedecen, prohíben tanto separarlos como confundirlos plenamente”. Entender que el derecho natural, por el mero hecho de serlo, no reivindica su positivación es una consecuencia de la radical separación entre moral y derecho, dogma esencial del positivismo. Por el contrario, un recto iusnaturalismo promoverá la necesaria distinción entre ambos campos pero sin negar por ello su mutua interrelación, de forma que el derecho natural se encuentra en el núcleo del derecho positivo como exigencias generales de justicia, las cuales buscan su concreción en disposiciones legales y resoluciones judiciales.

76 PÉREZ LUÑO, A. E., “El concepto de los derechos humanos y su problemática actual”, *cit.*, pp. 186-187: “Pero no

Además, un sector importante de esta corriente parte del desarrollo de la ley natural a través de la historia, a medida que se incrementa la conciencia moral de la Humanidad⁷⁷.

Asimismo, la conocida censura a la diversidad de teorías iusnaturalistas bien podría mantenerse igualmente respecto a las doctrinas surgidas del pensamiento positivista, las cuales se encuentran actualmente agrupadas en distintas familias y, muchas de ellas, en franca decadencia⁷⁸. Asimismo, precisamente esta heterogeneidad de posturas constituye una expresión del sano y lógico pluralismo inherente a las diversas tendencias en el pensamiento del derecho natural. Es por ello que a nadie se le ocurriría pensar que la concurrencia de diferentes escuelas en el análisis de las enfermedades mentales o de la ciencia histórica implicaría la inexistencia de la Psiquiatría o la Historia Universal como realidades, sino que, más acertadamente, se contempla como el resultado de la complejidad de la materia y la variedad de puntos de vista que genera.

En definitiva, hablar de “reduccionismo iusnaturalista” en esta materia, como hace el profesor Peces-Barba resulta intrínsecamente contradictorio con el mismo análisis del lenguaje de los derechos humanos. Los textos más significativos de las declaraciones de estos derechos, redactados desde el siglo XVIII hasta la actualidad (Declaración del Buen Pueblo de Virginia, Declaración de Independencia, Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, Declaración Universal de los Derechos Humanos, Convenio Europeo para la protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, Convención Americana de Derechos Humanos), están redactados de acuerdo con los principios del iusnaturalismo: son derechos previos al legislador que, por lo tanto, se reconocen y no se crean por la norma positiva⁷⁹. En este sentido, las verdaderas reducciones o negaciones de los derechos del hombre proceden de otras corrientes filosóficas distintas a las del derecho natural: el historicismo nacionalista (Burke), el tradicionalismo (De Maistre), el positivismo (Bentham) o el socialismo científico (Marx)⁸⁰.

sería lícito olvidar que, precisamente, uno de los aspectos más encomiados de la Escuela española, en relación con los excesos “ucrónicos” de la escuela racionalista del Derecho natural, ha sido su sensibilidad hacia lo concreto y su apertura a lo histórico (...) Para ellos el Derecho natural no es un código rígido e inmutable, sino que, respetando el carácter universal e incondicionado de los primeros principios, admiten la adaptación de sus derivaciones a las circunstancias históricas”.

77 MARITAIN, J. (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., pp. 56-57. Este mismo criterio de la aprehensión de ley natural como consecuencia de un desarrollo progresivo e históricamente apreciable es el mantenido por el Magisterio pontificio, como han señalado JUAN PABLO II, Discurso a la Corte europea de derechos humanos, 12 de diciembre de 1983, 3: “Los textos [de las declaraciones de derechos humanos] reflejan en efecto un cierto nivel de conciencia, en la época en que fueron elaborados; esta conciencia puede progresar o, desgraciadamente, involucionar”, y Discurso a la Academia Pontificia para la Vida, 27 de febrero de 2002, 5: “Otro punto que hace falta aclarar es el presunto carácter estático y determinista atribuido a la noción de ley moral natural, sugerido quizá por una analogía errónea con el concepto de naturaleza propio de las realidades físicas. En verdad, el carácter de universalidad y obligatoriedad moral estimula y urge el crecimiento de la persona”. También se insiste por ANDRÉ-VINCENT, P., *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II*, cit., p. 51, desde una concepción clásica, en la concurrencia en los derechos humanos de los caracteres de estabilidad e historicidad, entendida esta última como adaptación a las necesidades de cada época, de acuerdo con las exigencias de justicia y libertad.

78 Para profundizar sobre la evolución del positivismo, sus distintas acepciones y la situación de crisis por la que atraviesa en la actualidad, vid. CONTRERAS, F. J., *La filosofía del derecho en la historia*, cit., pp. 267 y ss.

79 HERVADA, J., “Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho”, cit., pp. 243-249, tras realizar un análisis de las expresiones contenidas en las distintas declaraciones de derechos, llega a la conclusión de que el concepto de derechos humanos rompe la equivalencia entre derecho y ley positiva, al existir derechos anteriores a ésta.

80 Un interesante estudio de estas doctrinas se realiza por CONTRERAS, F. J., en “Los derechos humanos como

Tras este sucinto examen de las diferentes posturas que concurren para explicar la relación entre los derechos humanos y los derechos naturales, entiendo necesario exponer una posición propia, partiendo de la relación entre la ley natural objetiva y los derechos subjetivos que se derivan de la misma.

El papel que corresponde a la ley natural, respecto a los derechos inviolables e inherentes a toda persona por el mero hecho de serlo, debe incardinarse en el ámbito de la fundamentación de los mismos⁸¹. No cabe duda de que los derechos humanos, en el momento presente, forman parte del derecho positivo como su elemento nuclear. Pero, precisamente por tener una situación jerárquica preeminente y debido a su propio carácter pre-estatal y pre-positivo, esta categoría jurídica requiere de un esfuerzo de fundamentación que nos lleva más allá de su reconocimiento por el poder que sustenta el monopolio legislativo. Y esta base se encuentra -para un importante sector de la doctrina- en un orden objetivo entendido como expresión de la naturaleza racional del ser humano, fundado en su preeminencia ontológica sobre todo el resto de la Creación y de la dignidad inherente a toda persona. Desde un punto de vista metafísico, estos conceptos se encuentran a su vez fundados en otra Razón superior: la filiación divina derivada de la condición de seres creados y redimidos por Dios.

No obstante, la relación de los derechos humanos con los derechos naturales se desarrolla en un plano diferente, que podemos explicar partiendo de la distinción tomista entre la ley natural y la humana y aplicándola a las facultades jurídicas subjetivas que se derivan de las mismas. Mientras los derechos naturales -núcleo sustancial y originario de los reconocidos en las diferentes tablas elaboradas a nivel nacional e internacional- tienen un nivel de generalidad o abstracción superior, los derechos humanos *stricto sensu* implican la concreción temporal y espacial de los mismos y, además, aparecen “contaminados” con otros elementos contingentes que se encuentran fuera del Derecho natural propiamente dicho⁸². Existe una relación necesaria entre los derechos naturales y los humanos que va desde lo abstracto a lo más concreto, pero no una sinonimia plena y absoluta entre ambos pues esto implicaría una excesiva fosilización del Derecho natural, el cual no puede ser encorsetado en tablas inmutables⁸³, sino que constituye una realidad que se desarrolla a la par del progreso en la conciencia moral por la Humanidad⁸⁴.

versión moderna de la ley natural (II)”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., ed.), *El Sentido de la Libertad*, Ed. Stella Maris, Barcelona, 2014, pp. 205-214.

81 Sin embargo, GARCÍA LÓPEZ, J., *Individuo, familia y sociedad. Los derechos humanos en Tomás de Aquino*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, p. 31, sostiene que: “...los derechos humanos se fundan ante todo en los derechos puramente naturales, y después en lo demás”, en este sentido utiliza el término derecho natural en lugar del de ley natural como fundamento de los actuales derechos humanos.

82 MARITAIN, J. (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., pp. 56-57. En términos similares se pronuncia GARCÍA LÓPEZ, J., *Individuo, familia y sociedad. Los derechos humanos en Tomás de Aquino*, cit., p. 30: “En cambio, los que admiten la susodicha naturaleza humana reconocerán ciertamente la diferencia entre los derechos puramente naturales y los derechos humanos, pero no dejarán de reconocer que hay entre ellos una continuidad, o sea, que los derechos humanos prolongan los derechos naturales y, en cierto modo, son naturales ellos mismos”.

83 MARITAIN, J. (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., p. 56: “Esta metáfora misma [la del contrato social seguida por el iusnaturalismo racionalista ilustrado] ha provocado multitud de daños, pues lleva a representarse la ley natural como un código bien enrollado en la conciencia de cada uno y que cada uno no tiene más que desenrollar...”.

84 OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*, Ed. San Esteban, Salamanca, 2001, p. 153: “A nuestro modo de ver, el derecho natural es una expresión de la razón ética humana. Es

De acuerdo con lo expuesto, los modernos derechos humanos tienen su fundamento en la ley natural y el contenido esencial de los mismos está integrado por los derechos naturales de la persona.

2.4 EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS EN EL MAGISTERIO.

Como ya hemos apuntado anteriormente, el Magisterio no constituye un manual de Derecho o un conjunto de disposiciones legales, de ahí que la terminología jurídica que se emplea no resulta estrictamente técnica. Sin embargo, el estudio de los conceptos que se utilizan en estos documentos nos ofrece interesantes orientaciones acerca de la evolución que a través de siglos ha venido experimentando la postura de la doctrina pontificia en relación con los derechos humanos.

A los efectos de realizar una exposición sistemática más acertada, entendemos necesario diferenciar entre varios períodos: en primer lugar, el que va desde Pío VI hasta Pío XII; posteriormente, el pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II como momento decisivo en el Ecuador sobre la admisión de la filosofía de los derechos del hombre por el Magisterio; y, por último, desde Pablo VI hasta la actualidad, etapa representativa de la definitiva asunción de este moderno lenguaje en los documentos papales⁸⁵.

2.4.1 La doctrina pontificia hasta Pío XII.

Pío VI, en la encíclica *Quod Aliquantum*, realizó la primera referencia a los modernos derechos utilizando la expresión “derecho del hombre en sociedad” con expresa mención de las libertades religiosa y de expresión, las cuales son descritas en términos negativos como derecho “quimérico” o “monstruoso”. Asimismo, se cuestiona la atribución a estas libertades del carácter de normas de derecho natural, al considerarlas contradictorias con una razón humana que reconoce la existencia de un Dios Creador, fundamento de la sociedad y de su organización política, no siendo estos nuevos derechos más que el resultado del acuerdo de la Asamblea Nacional y no un “derecho imprescriptible de la naturaleza”, como solemnemente se proclama. A esta nueva terminología revolucionaria se oponen otros conceptos como “derecho divino”, “derechos sagrados” o “derechos del Creador supremo”, en los cuales funda la Iglesia Católica sus títulos legitimadores de actuación así como la potestad de auto-organización que le es propia, con especial referencia al derecho a la designación de obispos por el Sumo Pontífice⁸⁶. En el fondo, se procede a identificar un doble lenguaje en el tema de los derechos que fija los términos de un conflicto entre dos versiones del

una ley racional en la que cabe progreso y perfeccionamiento racional... El progreso, por tanto, es en el orden del conocimiento y la formulación ética de las exigencias de una vida humana digna”. Sin embargo, una postura diferente es la de DIP, R., *Los derechos humanos y el derecho natural*, cit., p. 15, al considerar que la principal diferencia entre los derechos humanos y los naturales no radica en su contenido, en buena parte coincidente, sino en la fundamentación, es decir, en la reivindicación o aceptación de su legitimidad, contraponiendo de esta manera la convencionalidad racional, que sirve de base a los primeros, al orden natural creado, de donde surgen los *iura naturalia*.

85 Esta periodificación comienza con la positivación de los derechos humanos en las declaraciones liberales de finales del siglo XVIII. Ello es así porque hasta dicho momento histórico no existen pronunciamientos expuestos del Papado sobre los modernos derechos del hombre, con independencia de otras referencias anteriores a los derechos naturales que correspondían a otros pueblos no cristianizados – Bulas *Inter Caetera* (1493) y *Sublimis Deus* (1537)-.

86 PÍO VI, *Quod Aliquantum*, 10 de marzo de 1791, http://laportelatine.org/bibliotheque/encycliques/PieVI/Quod_Aliquantum.php, visitado el 12 de junio de 2015.

iusnaturalismo: la religiosa, que conecta las normas de derecho divino y natural, y la propia del racionalismo laico, que parte de la hipótesis del agnosticismo en lo trascendente.

Posteriormente, Gregorio XVI utilizó en la *Mirari vos* la expresión “derecho natural” para defender su conformidad con los derechos de la Iglesia. También se aprecia que, cuando se quiere hacer referencia a los derechos humanos se omite expresamente dicho término, lo cual puede entenderse como un rechazo implícito al mismo, utilizando en su lugar la palabra “libertad”, bien sea de conciencia o de imprenta, interpretándolo desde una perspectiva peyorativa en el sentido de licencia para el error, por lo que se le atribuye la valoración de “desenfrenada”⁸⁷.

A continuación, Pío IX en *el Syllabus*, realiza una triple mención del derecho natural, defendiendo su superioridad al positivo, e incluyendo como manifestaciones de aquél la inviolabilidad de los sacerdotes y clérigos al servicio de las armas y el carácter indisoluble del matrimonio. Asimismo, en la *Quanta Cura* se reitera el criterio de identificar los derechos del hombre con las “libertades” calificadas como “de perdición”, especialmente en relación con la de cultos⁸⁸.

A lo largo del extenso pontificado de León XIII se aprecia una importante evolución de los textos magisteriales en relación con el lenguaje de los derechos, unido a una elaboración doctrinal más depurada de las relaciones entre Iglesia y Modernidad en el ámbito de la política⁸⁹.

El marco de la doctrina leonina está constituido por la tradicional distinción tomista entre ley eterna, ley natural, ley humana y ley del *fomes*⁹⁰. Dentro de este esquema normativo se establece una relación jerárquica, de forma que todas ellas se encuentran relacionadas entre sí: la ley natural constituye una participación de la criatura racional en la eterna, la ley humana debe encontrarse en conformidad con las dos anteriores y la *lex fomitis* obedece a la actuación instintiva propia del mundo animal. Partiendo de dicha clasificación, se identifica el derecho natural con aquellos preceptos que, teniendo su origen primario en la ley natural y más remotamente en la eterna, se incardinan dentro de leyes humanas con el fin de obtener una especial sanción y efectividad. Siguiendo la lógica del Aquinate, se diferencia entre las disposiciones de la ley humana que de forma inmediata -por conclusión- se derivan de la ley natural, de aquellas otras que se obtienen de las normas naturales de forma más indirecta, por vía de determinación⁹¹.

Partiendo de estos presupuestos, el pontífice mantiene una concepción objetiva del derecho natural

87 GREGORIO XVI, *Mirari vos*, 15 de agosto de 1832, 6, 8, 10, 15 y 16, <http://es.catholic.net/op/articulos/2501/mirari-vos-sobre-los-errores-modernos.html>, visitado el 12 de junio de 2015.

88 PÍO IX, *Quanta Cura*, 8 de diciembre de 1864, [3], y *Syllabus*, 8 de diciembre de 1864, XXXII, LVI y LXVII, en GUTIERREZ GARCIA, J. L., *Doctrina Pontificia II*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, pp. 8, 27, 33 y 35.

89 ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., “León XII y la restauración del orden cristiano en Europa”, en AA. VV. (Dir. De la Loma, E. et alii), *Dos mil años de evangelización: Los grandes ciclos evangelizadores. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 444: “El esfuerzo de León XIII consistirá en intentar sacar a la Iglesia de este aislamiento, pero no aceptando el mundo moderno, sino proponiendo e intentando generar un mundo nuevo inspirado en valores cristianos”.

90 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 91, aa. 1-6, *cit.*, pp. 709-717.

91 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 6 y 7. Sobre la elaboración de normas por conclusión o determinación de la ley natural, *vid.* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a. 2, *cit.*, p. 742.

como un conjunto de prescripciones, derivadas de la ley natural y la eterna, que regulan las relaciones jurídico-sociales; por tanto aún se encuentra lejana la visión del derecho subjetivo como potestad del sujeto dentro del ámbito de su autonomía personal. Tan es así que incluso ley natural y derecho natural llegan a identificarse como sinónimos⁹². Del mismo modo, se insiste en la subordinación de las leyes estatales a la ley eterna y demás preceptos que emanan de la ley de Dios, de forma que cualquier regulación que se realice de las libertades de los ciudadanos deberá responder a las exigencias del derecho natural como norma inherente a la racionalidad del ser humano⁹³.

Esta visión del derecho natural como norma objetiva y límite infranqueable para la legislación positiva se reitera frecuentemente en las primeras encíclicas de León XIII. De ello se derivan dos consecuencias: en primer término, su oposición al denominado “derecho moderno” -denominación bajo la que se identifica el modelo jurídico instaurado por los regímenes liberales decimonónicos- al entenderse que éste último entraba en contradicción con los presupuestos de la razón natural⁹⁴, y en segundo lugar, el hecho de que la conculcación de las normas de derecho natural -junto al divino- constituye el único supuesto que legitima la desobediencia a las leyes políticas del Estado⁹⁵.

No obstante, en el *corpus* leonino paulatinamente se fue abriendo paso el nuevo uso de los derechos como “facultad moral de actuar”⁹⁶. En un primer momento, se configuró de una forma muy vaga como el derecho de los ciudadanos a obtener un gobierno justo de las autoridades legítimas⁹⁷. Más adelante se definirán con más precisión, calificándolos como derechos inviolables del sujeto que resultan amparados por las leyes eterna, natural y humana en el marco de un Estado católico⁹⁸. De esta forma, el Magisterio reconoce los derechos que conciernen al individuo, a la familia y a los padres respecto a la educación de sus hijos como previos al Estado, debiendo ser tutelados so pena de justificar la inobservancia de las leyes que los vulneren⁹⁹.

No obstante, fue en la encíclica *Rerum Novarum* donde se fraguó un importante cambio en el lenguaje, de forma que en este documento se usa el término derecho, de forma casi exclusiva, como potestad propia de la persona. En este sentido, se reconoce que todo ciudadano disfruta de unos “derechos individuales”, entendidos como “facultades de obrar con libertad” cuyas restricciones sólo se encuentran justificadas por la defensa del bien común y en el respeto a los derechos de los demás, incumbiendo al Estado su efectiva defensa y garantía¹⁰⁰. El fundamento de estos derechos radica en la misma ley natural y los mismos están íntimamente ligados a la dignidad de la persona y a los deberes que se tienen con Dios¹⁰¹. Su titularidad corresponde a los ciudadanos como sujetos individuales y también a las familias¹⁰², entendiéndose como derechos previos al Estado y, por

92 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 11.

93 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 13 y 15.

94 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 10 y 13.

95 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 11.

96 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 18.

97 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 16.

98 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 8.

99 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 10 y *Sapientiae Christianae*, 10 de enero de 1890, 54.

100 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 26, 27 y 35.

101 *Ibidem*, 30 y 35.

102 La incorporación de la familia constituye una importante innovación de la doctrina social católica en relación con la cultura de los derechos humanos del liberalismo durante el siglo XIX. En las declaraciones de derechos de la

tanto, inatacables frente a los abusos del poder¹⁰³. Entre estos derechos surgidos de la naturaleza humana se incluyen la propiedad, la libre elección de estado civil, la libertad de asociación, la vivienda, el salario justo y el descanso laboral¹⁰⁴.

Como se aprecia, la variación en el lenguaje resulta evidente tanto desde el punto de vista cuantitativo como del cualitativo. Primeramente, por el hecho de que hasta en cincuenta y cuatro ocasiones se emplee el término “derecho”, configurándose así como uno de los grandes núcleos temáticos de la encíclica. En segundo lugar, porque se alude expresamente a los derechos subjetivos como límites al expansionismo estatal, añadiendo la paradójica novedad de requerir en ocasiones la intervención de los poderes públicos para asegurar su adecuado desarrollo¹⁰⁵. Por último, se comienza a establecer un principio de concordia entre los derechos de los ciudadanos y la ley natural desde el plano de la fundamentación iusfilosófica.

Sin embargo, este acercamiento no impide constatar la existencia de fuertes reticencias respecto al término “derechos del hombre”, circunstancia que se pone de manifiesto tanto en la omisión de dicha expresión por el Papa Pecci en la *Rerum Novarum* como por la distinción, recogida en otros documentos leoninos, entre unos falsos derechos del hombre y otros verdaderos, estando éstos últimos íntimamente conectados con los deberes que surgen de la fe católica¹⁰⁶. Dicha afirmación nos pone de manifiesto el principal reparo del Magisterio decimonónico contra las nuevas libertades: las mismas no surgen de una justificación religiosa sino exclusivamente inmanentista. En esta clave es en la que se explica la contraposición entre la libertad cristiana y las libertades inmoderadas o licencias que se defienden por el liberalismo¹⁰⁷, la distinción entre los derechos que el poder político concede graciosamente a los ciudadanos frente a los que por naturaleza corresponden a las personas o a la familia¹⁰⁸, y la neta repulsa a las excesivas facultades que se irroga el Estado con el fin de limitar la lícita autonomía de la jerarquía y los fieles católicos¹⁰⁹.

Según lo expuesto, la valoración de la doctrina leonina acerca del lenguaje de los derechos resulta ambivalente. Si bien se produce una decidida admisión del concepto de derechos subjetivos

época sólo se contenían derechos subjetivos de carácter individual, a los cuales añade el Magisterio el núcleo familiar como sujeto de los mismos.

103 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 10, 26 y 27. Sobre el derecho natural de los padres a educar a sus hijos frente a toda intromisión estatal, ya se había pronunciado este mismo pontífice en *Sapientiae Christianae*, 10 de enero de 1890, 54.

104 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 3-6, 9, 17, 25, 30 y 35.

105 Esta contradicción fue puesta de manifiesto por ARENDT, H. (Trad. Solana, G.), *Los orígenes del totalitarismo*, Ed. Taurus, Madrid, 2004, pp. 243-244.

106 LEÓN XIII, *Au Milieu des Sollicitudes*, 16 de febrero de 1892: “Desde el momento en el que el Estado niega a Dios lo que es de Dios, se sigue necesariamente que niegue a los ciudadanos todo aquello a que tienen derecho como hombres. Quieran o no los adversarios de la Iglesia, los verdaderos derechos del hombre nacen principalmente de sus obligaciones para con Dios”. Conviene resaltar que este pronunciamiento se contiene en un documento dirigido al episcopado y a los laicos de Francia, cuna europea de los derechos humanos revolucionarios.

107 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 15 y 19, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 17.

108 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 10, 15 y 19

109 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 12 y 17, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 31, *Sapientiae Christianae*, 10 de enero de 1890, 10: “Sobrevienen a veces circunstancias en que las exigencias del Estado respecto de los ciudadanos contradicen a las exigencias de la religión respecto de los cristianos. La causa de estos conflictos proviene de que los gobernantes, o no tienen en cuenta para nada la autoridad sagrada de la iglesia, o pretenden que ésta les quede subordinada”, y *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 36, donde se formula una queja expresa contra las excesivas restricciones que sufren las asociaciones católicas.

naturales de carácter universal, no es menos cierto que los mismos se entienden como una realidad jurídica paralela y distinta a los derechos humanos reconocidos políticamente como libertades “ilimitadas”¹¹⁰.

Sin embargo, durante los pontificados inmediatamente posteriores a León XIII no se aprecia una excesiva profundización en el tema de los derechos subjetivos naturales. Pío X afrontará esta perspectiva con una especial insistencia en los derechos de Dios y de su Iglesia, hasta tal punto de declarar expresamente que la religión es la “*regla suprema y maestra soberana cuando se trata de los derechos del hombre y sus deberes*”¹¹¹. La referencia que se hace al derecho natural sólo comprende su vertiente de norma objetiva, sin perjuicio de la defensa del derecho subjetivo de la Iglesia a la propiedad de sus bienes y pertenencias en contra de la legislación desamortizadora, cuyo fundamento radica en la misión trascendente que le es encomendada y no en consideraciones de orden político o convencional, lo cual refleja una radical oposición entre el derecho civil generado por las autoridades políticas y los derechos sagrados inherentes a la constitución divina de la Iglesia Católica¹¹². En esta clave de enfrentamiento se hace también una enumeración de los derechos individuales a la libertad de cultos, de enseñanza, de prensa, de asociación y a la propiedad privada, que son reconocidos a todos pero negados a la Iglesia en sus legítima actividad pública¹¹³. Por su parte, Benedicto XV retomará el legado leonino al mencionar el derecho natural de los padres a educar a sus hijos¹¹⁴, añadiendo una innovadora referencia a los derechos de los pueblos en consonancia con el derecho de autodeterminación de las naciones recogido en el Tratado de Versalles¹¹⁵, y, en cuanto a los derechos individuales, destaca su mención a los derechos civiles que se reconoce al clero en algunos países tras la primera conflagración mundial¹¹⁶, así como el respeto a los derechos de los presos de guerra fundados en el derecho de gentes¹¹⁷.

El avance dentro del uso del lenguaje de los derechos se confirmará y desarrollará durante el

110 PFÜRTNER, S. (Trad. Larriba, J.), “Los derechos humanos en la ética cristiana”, *Concilium*, nº 144, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1979, p. 77: “Es cierto que en el contexto lingüístico de la Iglesia Católica pueden encontrarse resonancias de los “derechos humanos” en los “derechos naturales del hombre”, que León XIII defiende, por ejemplo, en su encíclica social *Rerum Novarum* (1891). Pero este papa no quiso emplear la expresión como tal y se atuvo al vocabulario acuñado por la concepción católica del derecho natural”.

111 PÍO X, *Vehementer Nos*, 11 de febrero de 1906.

112 PÍO X, Discurso a los peregrinos llegados a Roma con ocasión del XVI Centenario de la coronación del emperador Constantino, 23 de febrero de 1913: “La Iglesia tiene el derecho de poseer, porque es una sociedad de hombres y no de ángeles, y tiene necesidad de los bienes materiales a ella entregados por la piedad de los fieles, y conserva la legítima posesión de estos bienes para el cumplimiento de sus ministerios, para el ejercicio exterior del culto, para la construcción de los templos, para las obras de caridad que le están confiadas y para vivir y perpetuarse hasta la consumación de los siglos. Y estos derechos son tan sagrados, que la Iglesia ha sentido siempre el deber de sostenerlos y defenderlos...”, y *Vehementer Nos*, 11 de febrero de 1906: “... la ley de la separación [francesa de 1905] viola y niega el derecho de propiedad de la Iglesia. Contra toda justicia, despoja a la Iglesia de gran parte del patrimonio que le pertenece por tantos títulos jurídicamente eficaces... con lo cual no sólo se desconocen los derechos de la Iglesia, sino también la voluntad formal y expresa de los donantes y testadores”.

113 PÍO X, Discurso a los peregrinos llegados a Roma con ocasión del XVI Centenario de la coronación del emperador Constantino, 23 de febrero de 1913: “Y de esto están también persuadidos nuestros mismos adversarios, que repiten de palabra que a la sombra de su bandera están todas las clases de libertad; de hecho, sin embargo, la libertad, o mejor la licencia, se concede a todos, pero no se concede la libertad a la Iglesia”.

114 BENEDICTO XV, *Communes Litteras*, 10 de abril de 1919.

115 BENEDICTO XV, Exhortación apostólica a los pueblos beligerantes y a sus jefes de gobierno, 28 de julio de 1915, en la que hace un llamamiento al reconocimiento de los derechos de los pueblos en general, y *Ex iis Litteris*, 16 de julio de 1921, con una específica mención a los derechos del pueblo polaco.

116 BENEDICTO XV, *Cum Semper*, 10 de febrero de 1921, y *Ex iis Litteris*, 16 de julio de 1921. La primera hace referencia la situación jurídica en el Estado belga y la segunda al polaco.

117 BENEDICTO XV, *Ex quo Pontificatum*, 8 de noviembre de 1914.

pontificado de Pío XI. En el documento *Divinus Illius Magistri* contiene hasta cincuenta y cinco menciones del término “derecho”, reiterando el derecho natural de los padres -junto al sobrenatural, y por tanto superior, de la Iglesia en cuanto al magisterio de sus fieles- a la educación de sus hijos como anterior al del Estado al que le cabe asumir la función de garante subsidiario, defendiendo la inadmisibilidad de que los poderes públicos suplanten o ignoren este ámbito de libertad familiar, y, por último, fundamentando este derecho natural subjetivo de los padres en el derecho natural de raíz objetiva que se defiende por Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*, con lo que realiza una labor de conexión entre las concepciones iusnaturalistas clásica y moderna¹¹⁸. En sus encíclicas *Casti Connubii* y *Non abbiamo bisogno* se defienden derechos naturales que se encuentran más allá de las facultades del legislador positivo, entre los que destacan el matrimonio y los que corresponden a la familia, como sociedad preexistente al Estado¹¹⁹. En la *Mit brennender Sorge*, además del “derecho esencial” de los padres sobre la educación de sus hijos, se amplía el derecho natural a la libertad religiosa para que los creyentes puedan confesar su fe y practicar el culto sin coacciones externas¹²⁰. De dichos textos se colige que, aunque se conserve la misma terminología, tiene lugar un decisivo cambio de perspectiva. La doctrina papal asume el papel de defensora de los derechos de la persona y de la familia dentro del ámbito de su inalienable autonomía, si bien sigue apelando al Derecho natural como criterio de defensa frente a un ordenamiento positivo asfixiante y totalitario¹²¹. En este sentido, no cabe duda de que se ha captado el espíritu de los derechos del hombre como elemento jurídico en favor de la dignidad de la persona.

Y es en uno de los últimos documentos de este pontífice donde se inicia el definitivo giro lingüístico. La encíclica *Divini redemptoris*, dirigida contra los excesos de la dictadura soviética, menciona las expresiones “derechos naturales propios de la personalidad humana”, “derechos personales”, “derechos fundamentales” y “derechos divinos y humanos”, con la peculiaridad de que estos últimos se presentan sin contraposición alguna sino como complementarios, actuando ambos de forma conjunta como fines últimos del Estado y elementos decisivos para la consecución del bien común¹²². Se puede decir que en este documento se empieza a superar el temor a utilizar el

118 PÍO XI, *Divinus Illius Magistri*, 31 de diciembre de 1929, 10-12 y 27-38.

119 PÍO XI, *Casti Connubii*, 31 de diciembre de 1930, 4 y 24, menciona la defensa del derecho a contraer matrimonio frente a intromisiones estatales, incluso persiguiendo fines eugenésicos –con una visión profética de las posteriores prácticas nazis y las actuales del aborto legalizado por malformaciones genéticas- y en *Non abbiamo bisogno*, 29 de junio de 1931, 27, tutela el derecho de la familia a dirigir la educación de sus hijos frente al totalitarismo de la enseñanza fascista; por último, en la *Quadragesimo anno*, 15 de mayo de 1931, reitera el reconocimiento de los derechos naturales defendidos por León XIII en la *Rerum Novarum*.

120 PÍO XI, *Mit brennender Sorge*, 14 de marzo de 1937, 36 y 37. Curiosamente, el término “derecho esencial” ha sido posteriormente empleado por JUAN PABLO II, Discurso a los obispos de Barcelona, Tarragona y Oviedo en la visita “ad limina”, 11 de noviembre de 1991, 4, para referirse a la libertad religiosa, y *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 74, en relación al derecho a la objeción de conciencia del personal sanitaria en los supuestos de aborto y eutanasia.

121 PÍO XI, *Mit brennender Sorge*, 14 de marzo de 1937, 35: “Fijase aquí nuestro pensamiento en lo que se suele llamar derecho natural, impreso por el dedo mismo del Creador en las tablas del corazón humano (cf. *Rom* 2,14-15), y que la sana razón humana no oscurecida por pecados y pasiones es capaz de descubrir. A la luz de las normas de este derecho natural puede ser valorado todo derecho positivo, cualquiera que sea el legislador, en su contenido ético y, consiguientemente, en la legitimidad del mandato y en la obligación que implica de cumplirlo. Las leyes humanas, que están en oposición insoluble con el derecho natural, adolecen de un vicio original, que no puede subsanarse ni con las opresiones ni con el aparato de la fuerza externa”.

122 PÍO XI, *Divini redemptoris*, 19 de marzo de 1937, 10, 30 y 32. En este último apartado se contiene la frase: “... la doctrina católica reivindica para el Estado toda la dignidad y toda la autoridad necesarias para defender con vigilante solicitud, como frecuentemente enseñan la Sagrada Escritura y los Santos Padres, todos los derechos divinos y humanos”, con la cual se acredita una evidente superación del espíritu de confrontación que señalaban las encíclicas *Quod aliquantum* y *Mirari Vos* entre los derechos de Dios y los derechos del hombre.

lenguaje de los derechos humanos.

El pontificado de Pío XII fue el gozne sobre el que giró la apertura a la moderna gramática de los derechos del hombre¹²³. Ya en el Radiomensaje “*La Solennità*” se muestra la coexistencia entre los antiguos y nuevos términos. Por un lado se utiliza la expresión “derechos naturales” –siguiendo a la *Rerum novarum*- para identificar al trabajo y a la propiedad, pero también se denominará a este último como derecho “fundamental” y “natural” e incluso “personal”; asimismo, siguiendo la estela de su predecesor, se hace referencia a los “derechos personales del hombre” o “derechos de la persona humana”¹²⁴. Se aprecia un evidente desarrollo terminológico que se desplaza desde los derechos naturales a los derechos humanos, aunque aún existan reticencias a un uso abierto de esta expresión.

Otro paso adelante se da con el Radiomensaje de Navidad de 1942 donde, además de emplear el término “derechos de la persona humana y fundamentales” en continuidad con los documentos precedentes, aparece por vez primera la expresión “derechos del hombre” usada con absoluta propiedad y rigor jurídico, en tanto que incorpora sus características de inviolabilidad e inalienabilidad, valorándolos además desde la perspectiva positiva de valores jurídicos exigidos por la propia dignidad de la persona¹²⁵. De esta manera, se cierra el círculo y el Magisterio admite dentro del ámbito de su doctrina social el moderno lenguaje de los derechos, cuya tutela además se incardina como presupuesto esencial de un Estado respetuoso con la seguridad jurídica de sus ciudadanos.

Posteriormente, el Papa Pacelli continuó refiriéndose a los “derechos y deberes fundamentales” que se están elaborando por los gobernantes y a “derechos del ciudadano” que resultan inherentes a la democracia como forma de gobierno, con lo cual parece amparar una cierta distinción entre los primeros, como obra del legislador, y los segundos, en tanto derivación de la propia dignidad y naturaleza humanas¹²⁶. El término “derechos humanos” fue asimismo empleado en varias ocasiones durante los últimos años de su pontificado, refiriéndose a las dificultades crecientes para su aplicación práctica, al doloroso recuerdo de los atentados sufridos por estos derechos durante la Segunda Guerra Mundial, a la necesidad de que los mismos se inspiren en el espíritu del Evangelio, a la equiparación de los derechos humanos con los divinos en la libre profesión de la fe, y a la destrucción de los mismos cuando se asume la opción política de un materialismo ateo¹²⁷, y ello sin perjuicio de que estas referencias coexistan con otras alusiones al derecho natural o a la ley natural¹²⁸. Evidentemente, esta pluralidad conceptual constituye el fiel reflejo de una época de

123 ANDRÉ-VINCENT, P., *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II, cit.*, pp. 9 y 17-20, entiende que Pío XII utilizó con más profusión los términos “derechos fundamentales” o “derechos personales del hombre” para, de esa manera, señalar claramente la Revelación y la naturaleza humana como base de estos inalienables derechos y no el mero consenso social, como pretendían algunas corrientes ilustradas.

124 PÍO XII, Radiomensaje “*La Solennità*”, 1 de junio de 1941, 13, 14, 15, 16 y 19.

125 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 34.1º y 4º.

126 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1944, I y II.

127 PÍO XII, Discurso al Colegio cardenalicio en la fiesta de San Eugenio, 2 de junio de 1945, 32, Discurso a los participantes del VI Congreso Internacional de Derecho Penal, 3 de octubre de 1953, III, y Discurso a los participantes en la XVI Sesión de la Oficina internacional de documentación de medicina militar, 19 de octubre de 1953, II, Ad Caeli Reginam, 11 de octubre de 1954, y Discurso a la Regente de Basutolandia, 27 de septiembre de 1957.

128 PÍO XII, Discurso al Colegio cardenalicio en la fiesta de San Eugenio, 2 de junio de 1945, 15, y Discurso a los participantes del VI Congreso Internacional de Derecho Penal, 3 de octubre de 1953, IV, donde define la

transición en la que, si bien la doctrina pontificia aún no se ha despegado plenamente de la impronta medieval del Derecho natural, se abre progresivamente a la novedad del lenguaje de los derechos en su expresión moderna. Esta situación se pone de manifiesto de forma evidente en un radiomensaje de Pío XII:

*“Civilización [cristiana] que, lejos de comportar sombras y perjuicios a cada una de las formas peculiares y tan variadas de la vida ciudadana, en las cuales se manifiesta la índole propia de cada pueblo, se incardina en ellas y en ellas hace revivir los más altos principios éticos: la ley moral escrita por el Creador en los corazones de los hombres (cf. Rom 2,15), el derecho natural que deriva de Dios, los derechos fundamentales y la intangible dignidad de la persona humana...”*¹²⁹.

Como se desprende del texto, el Derecho natural de origen divino y la existencia de unos derechos fundamentales, que se encuentran positivados y emanan de la dignidad inherente a todo ser humano, se interpretan como compatibles. Cosa distinta es que Pío XII considerara que dicha concurrencia se articulara adecuadamente o no en la Declaración Universal, cuestión que tendremos ocasión de analizar detenidamente en otros apartados de este trabajo¹³⁰.

2.4.2 El Magisterio de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II.

Con Juan XXIII se consolida la evolución en la terminología de los derechos empleada por el Magisterio. Si bien la encíclica *Mater et Magistra* -de forma concordante con la *Rerum novarum*- repite en varias ocasiones el concepto “derecho natural” al referirse a la propiedad privada y a la libre sindicación de los obreros¹³¹, del mismo modo añade una expresa mención a “los derechos fundamentales del hombre”, los cuales se comprenden como una exigencia de solidaridad interpersonal que debe ser alcanzada para conseguir un mínimo de bienestar material común¹³².

Pero es en el documento *Pacem in terris* donde se consagra de una manera definitiva el uso del lenguaje de los derechos del hombre, no sólo por la inclusión de toda una lista de derechos y deberes sino además por repetir -hasta en ocho ocasiones- la expresión “derechos del hombre”¹³³, la cual se conjuga además con dos referencias a los derechos naturales¹³⁴ y una a los derechos fundamentales¹³⁵.

Junto a estas dimensiones cuantitativas, conviene destacar que en este documento pontificio la distinción entre derechos fundamentales y del hombre corre paralela a su grado de positivación. Ello resulta evidente cuando se señala, en el epígrafe titulado “Carta de derechos de hombre”, la

interdicción de la tortura en los procedimientos penales -el moderno derecho a la integridad física y moral- como un derecho natural.

129 PÍO XII, Radiomensaje en el V aniversario del comienzo de la guerra, 1 de septiembre de 1944, 9.

130 ANDRÉ-VINCENT, P., *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II*, cit., p. 9, considera que la posición de Pío XII respecto a la Declaración de 1948 fue la de “aprobación mitigada”.

131 JUAN XXIII, *Mater et magistra*, 15 de mayo de 1961, 22, 42, 43, 108, 109 y 113.

132 *Ibídem*, 157: “La solidaridad social que hoy día agrupa a todos los hombres en una única y sola familia impone a las naciones que disfrutaban de abundante riqueza económica la obligación de no permanecer indiferentes ante los países cuyos miembros, oprimidos por innumerables dificultades interiores, se ven extenuados por la miseria y el hambre y no disfrutaban, como es debido, de los derechos fundamentales del hombre”.

133 JUAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963, 11, 19, 61, 139, 143 y 145.

134 *Ibídem*, 28 y 157.

135 *Ibídem* 75.

importancia y necesidad de que los gobernantes de las naciones consagren en sus textos constitucionales un cuadro de “derechos fundamentales”. Con esta afirmación, la Doctrina Social de la Iglesia levanta acta de su adhesión al constitucionalismo propio de la segunda posguerra y constata, asimismo, la íntima relación entre ambos conceptos así como su diferencia conceptual, puesto que mientras el reconocimiento de los “derechos del hombre” se entiende como una competencia propia de la comunidad internacional, son las autoridades estatales las encargadas de su incorporación del derecho interno mediante la fórmula “derechos fundamentales”.

Igualmente, se insiste a lo largo de la encíclica sobre la correspondencia entre los términos “derechos naturales” y “derechos del hombre”, hasta el extremo de llegar incluso a identificarlos sin más¹³⁶. No obstante, con independencia de radicar el origen de los derechos humanos en la naturaleza y no en una simple convención humana¹³⁷, debemos insistir, una vez más, en el hecho de que nos encontramos ante un texto teológico-pastoral y no estrictamente jurídico, de ahí que puedan surgir dudas fundadas respecto al uso riguroso de los vocablos utilizados, propios del lenguaje del mundo del Derecho.

De lo que no cabe duda es de la trascendencia de la *Pacem in Terris* en cuanto a la admisión generalizada de la expresión “derechos humanos”, con lo que se pasa de entender la relación entre los derechos naturales y los humanos como una oposición insalvable, singularmente apreciable en la doctrina de los pontífices decimonónicos, a configurarla bajo un criterio de complementariedad, de suerte que la ley natural y sus derechos se “redescubren” como el fundamento de los derechos del hombre reconocidos en la comunidad internacional¹³⁸.

A lo anterior hemos de añadir que Juan XXIII también utilizó con cierta profusión la expresión “derechos fundamentales” en otras alocuciones, entendiéndolos siempre como expresión de la dignidad de la persona y, por tanto, con el valor de mínimo ético-jurídico inviolable e irrenunciable¹³⁹.

El Concilio Vaticano II constituye otro decisivo paso adelante en la modernización del lenguaje eclesial, si bien resulta imprescindible distinguir entre sus distintos documentos.

En la Declaración sobre libertad religiosa *Dignitatis Humanae* se confirma el recurso al vocablo “derechos del hombre” y su análogo “derechos de la persona humana”¹⁴⁰, los cuales se distinguen, sin contraposición, de los “derechos de la religión” y sus deberes. Curiosamente, si bien se insiste en que su fundamentación radica en la naturaleza propia del ser humano, no se contiene ninguna referencia expresa a la “ley natural” ni al “derecho natural”.

136 JUAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963, 28.

137 Éste es el criterio que mantiene la propia encíclica en sus capítulos 9 y 28.

138 No se debe obviar que el entonces Cardenal Roncalli, nuncio apostólico en París en 1948, actuó entre bastidores en los trabajos de elaboración de la Declaración Universal, desplegando un decisivo apoyo respecto a algunos de sus principales impulsores de la misma, como es el caso del intelectual católico Jacques Maritain, *vid.* GLENDON, A. M., (Trad. Gutiérrez de Cabiedes, T.), *Justicia, razón, derechos*, Ed. Encuentro, Madrid, 2010, p. 32.

139 JUAN XXIII, Radiomensaje a los católicos africanos, 5 de junio de 1960, y Radiomensaje un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II, 11 de septiembre de 1962.

140 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 1, 6, 14 y 15. En este documento se reitera la palabra “derecho” en 43 ocasiones.

Por otro lado, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* predomina el empleo del término “derechos fundamentales” -hasta en ocho ocasiones- frente a otras menciones aisladas de los “derechos del hombre”, “derecho natural de gentes” y “derechos de la persona humana”¹⁴¹. No se aprecia una especial distinción entre ellos, integrados en el concepto común de derechos inherentes a la persona humana por el mero hecho de serlo¹⁴².

En la *Lumen Gentium* se acoge la novedosa circunstancia de emplear el lenguaje de los derechos incluso dentro del ámbito eclesial, pero con la importante orientación de que no pueden confundirse los derechos que ostenta el cristiano como ciudadano con los que le corresponde como fiel católico, atendiendo a la distinta naturaleza de ambas comunidades, pero intentando una adecuada conciliación entre ambos conforme a una recta conciencia cristiana¹⁴³.

La Declaración *Gravissimus Educationis*, si bien es bastante extensa en la cita del término derechos -en 17 ocasiones- no llega a calificarlos de humanos o naturales, utilizando exclusivamente el calificativo de “nativos” o “primarios”, en una calculada ambigüedad¹⁴⁴.

Curiosamente, es en la Declaración *Inter Mirifica* sobre medios de comunicación en la que se utiliza el término “derecho natural”, entendido en sentido objetivo, como uno de los fines a los que debe tender la prensa católica en la formación de sus lectores, junto a la formación en la moral católica¹⁴⁵.

Como se pueda apreciar de lo expuesto, los textos conciliares ahondan en la aceptación del lenguaje de los derechos humanos, el cual prevalece de una manera casi aplastante respecto a otras expresiones más tradicionales como “derechos naturales” o “ley natural”, al menos desde el punto de vista cuantitativo.

2.4.3 De Pablo VI a nuestros días.

Esta tendencia favorable a la moderna terminología de derechos humanos se manifiesta el evidente incremento de su uso por los pontífices más recientes. Para explicar esta “explosión” del lenguaje de los derechos tras el Concilio, consideramos oportuno comprobar la incidencia estadística del uso de estos términos por los titulares de la Cátedra de San Pedro¹⁴⁶.

En las gráficas que exponemos a continuación resulta imprescindible distinguir entre las que reflejan valores absolutos, comprendiendo el número total de referencias al lenguaje de los derechos hechas por cada Papa, y aquéllas otras que contienen porcentajes relativos, calculados mediante la división del total de menciones entre los años que duró cada Pontificado. Las primeras identifican la aportación cuantitativa de los respectivos Pontífices en la consolidación de los derechos humanos

141 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 21, 26, 29, 41 -con una expresa declaración de estima y respeto por el movimiento de defensa de los derechos del hombre en este apartado-, 42, 65, 68, 76 y 87.

142 Este documento es en el que más referencias se contiene al lenguaje de los derechos, contabilizándose 62 citas relativas a los mismos.

143 CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, 36.

144 CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum Educationis*, 28 de octubre de 1965, 1, 2, 3, 6 y 8.

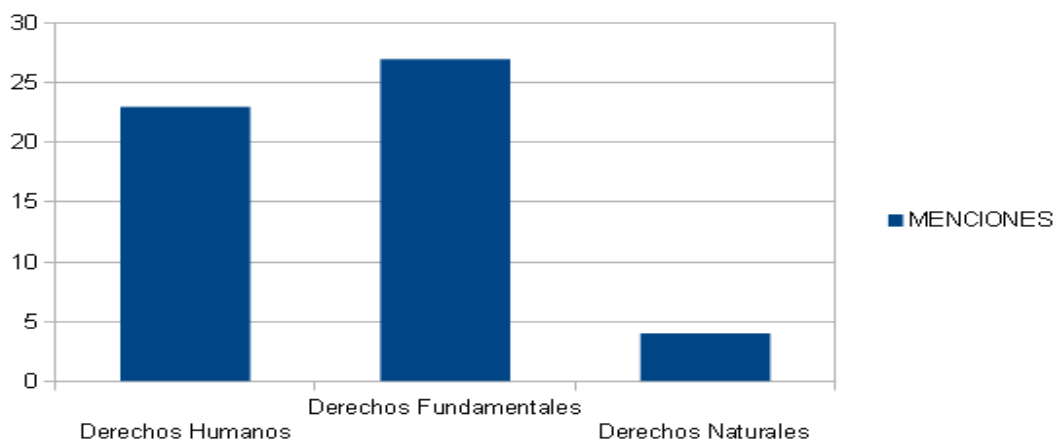
145 CONCILIO VATICANO II, *Inter Mirifica*, 4 de diciembre de 1963, 14.

146 Para este análisis nos hemos servido del buscador avanzado de la página www.vatican.va, donde se encuentran almacenados los textos magisteriales.

dentro del Magisterio católico. Sin embargo, las segundas gozan de una especial ventaja comparativa al superar la variable correspondiente a la duración temporal de cada Papado. Teniendo en cuenta estos criterios comprobamos Juan Pablo II disfruta de una clara supremacía en términos absolutos, dado que permaneció en la Cátedra de San Pedro durante un tiempo muy superior a sus predecesores y sucesores, y, sin embargo, las gráficas con valores relativos nos proporcionan resultados diferentes.

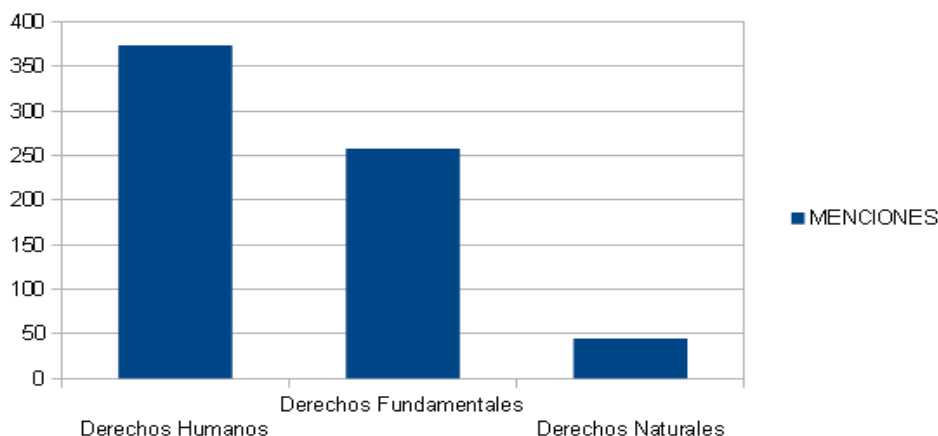
Pablo VI mostró sus preferencias por emplear la palabra “derechos fundamentales” -27 ocasiones-, seguida por “derechos humanos” -23- y “derecho natural” -4-. Como se puede apreciar, aún predomina ligeramente una terminología distinta a la utilizada en la Declaración Universal de 1948.

Gráfico 1. Pablo VI



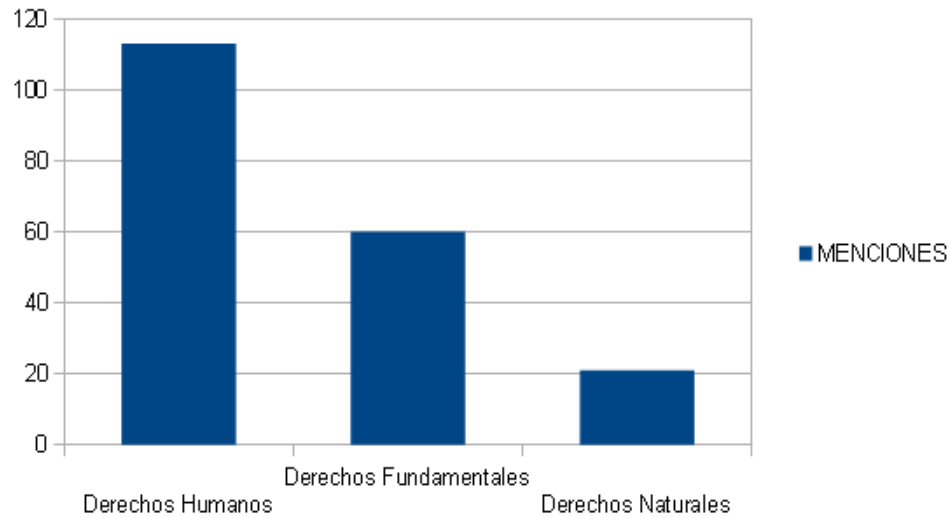
Durante su extenso pontificado, Juan Pablo II se convirtió en el auténtico adalid de los derechos humanos, expresión que utilizó hasta en 374 ocasiones, frente a las 258 en que mencionó el de “derechos fundamentales” y las 45 en que se refirió al “derecho natural” o los “derechos naturales”.

Gráfico 2. Juan Pablo II.



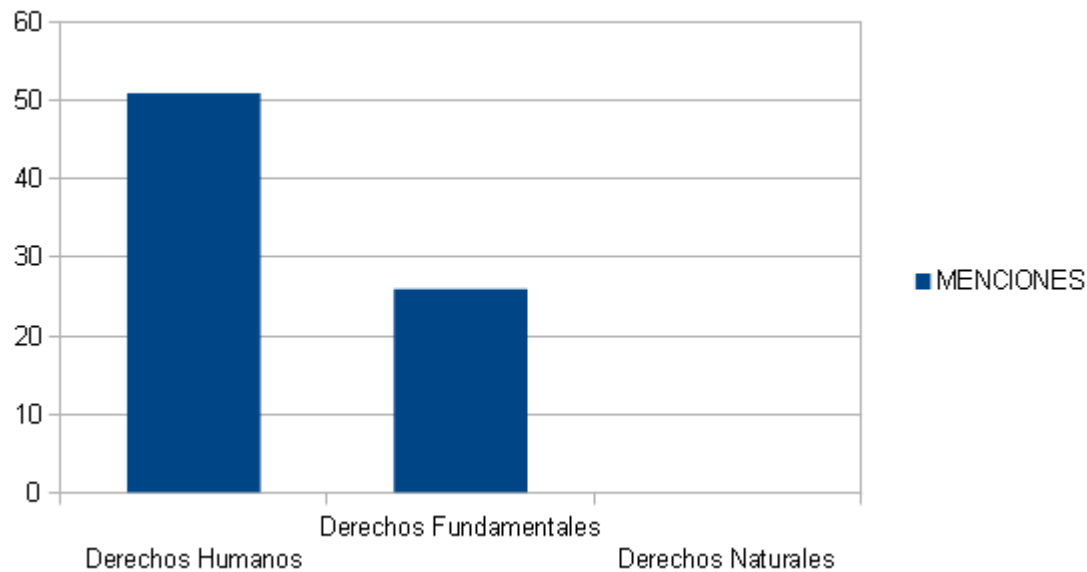
Benedicto XVI mencionó los “derecho humanos” 113 veces, en 60 los “derechos fundamentales” y en 21 a los “derechos naturales”.

Gráfico 3. Benedicto XVI.



Por último, el Papa Francisco I emplea la palabra “derechos humanos” en 51 ocasiones y “derechos fundamentales” en 26.

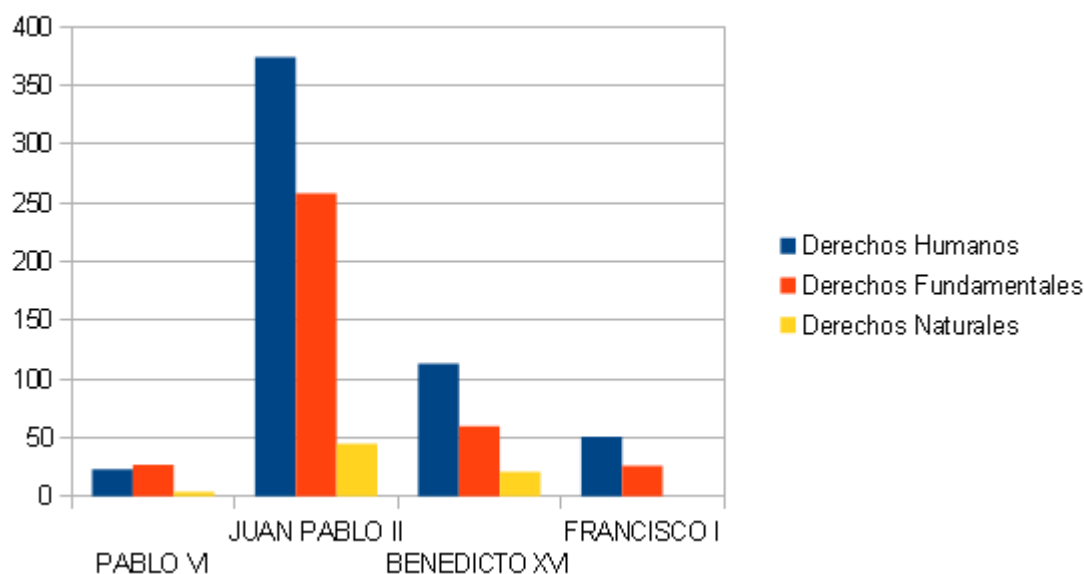
Gráfico 4. Francisco I.



Seguidamente, incluimos otro gráfico comparativo en el que se aprecia el número de ocasiones en que se usan de forma diferenciada las expresiones derechos humanos (DH), derechos fundamentales

(DF) o derechos naturales (DN) por cada pontífice desde la clausura del Concilio Vaticano II, siguiendo su orden cronológico.

Gráfico 5. Comparativa absoluta entre los distintos papados.



De acuerdo con estos datos, se aprecia una progresiva utilización, cada vez más frecuente, del término “derechos humanos” frente al de “derechos fundamentales”, y una creciente caída en desuso de la clásica expresión “derechos naturales”.

Continuamos esta comparativa reseñando el número total de ocasiones en las que se utiliza el lenguajes de los derechos por los últimos pontífices, tanto en términos absolutos como relativos.

Gráfico 6. Total absoluto de menciones de derechos por los pontífices.

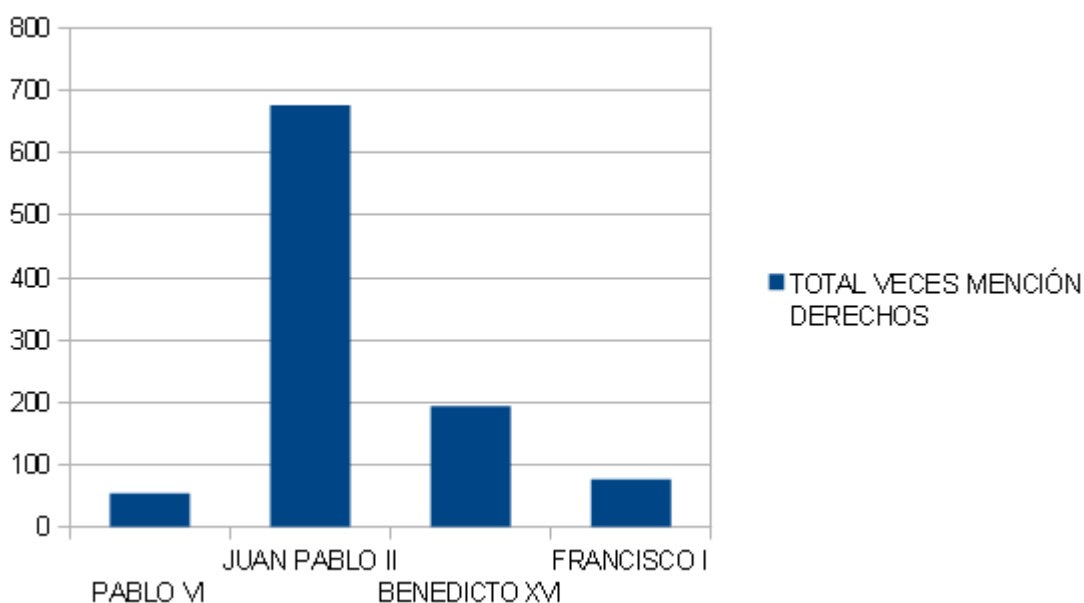
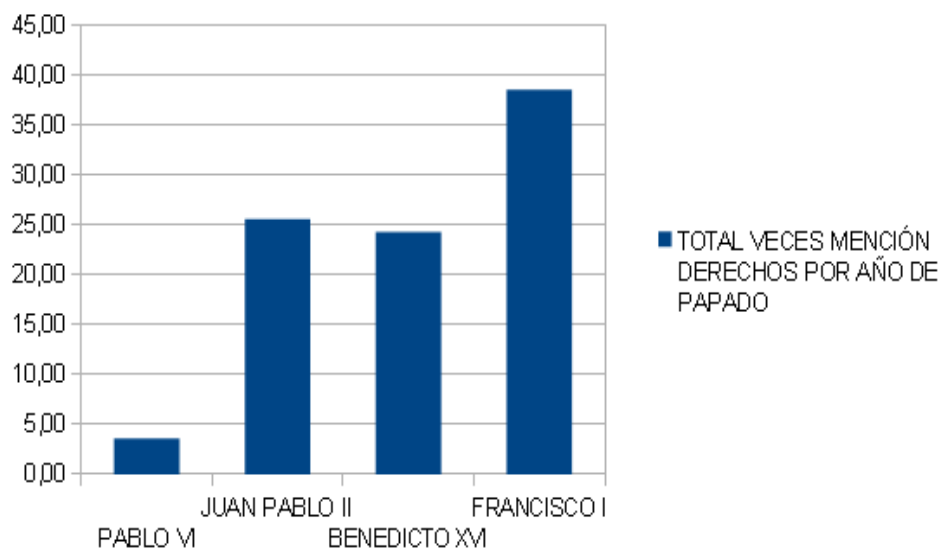


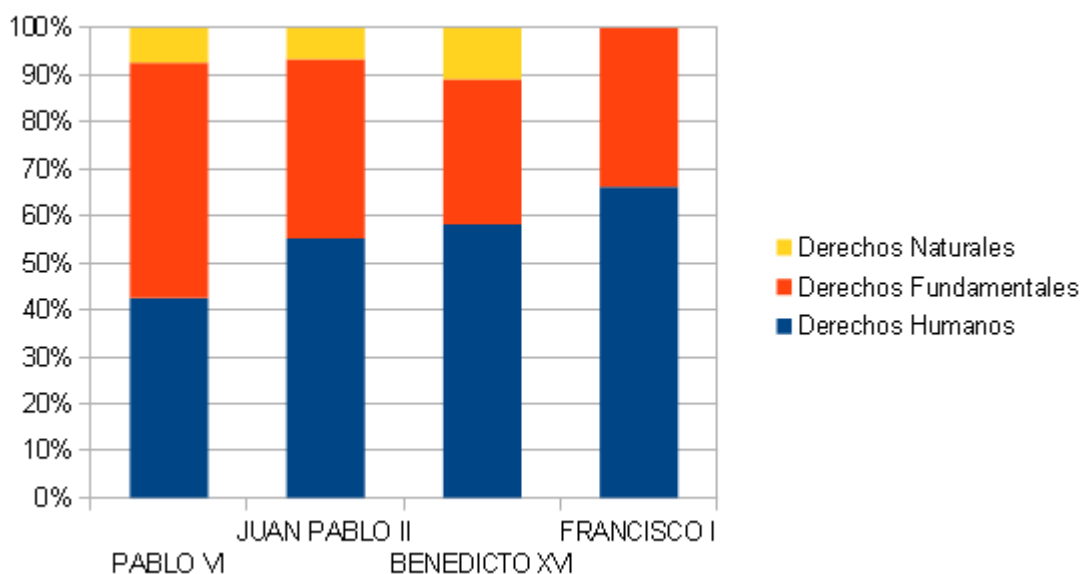
Gráfico 7. Total relativo de menciones de derechos por los pontífices (en relación con los años de pontificado).



Este gráfico demuestra que el uso del lenguaje de los derechos constituye una realidad consolidada en el Magisterio, desde el punto de vista cuantitativo, cuyo empleo que se ha incrementado notablemente con Juan Pablo II y Benedicto XVI, continuando en progresión ascendente durante el pontificado de Francisco I.

A continuación, mostramos la proporción la que cada pontífice ha utilizado las distintas acepciones de derechos humanos, fundamentales o naturales en la totalidad de sus intervenciones, con lo que podremos identificar las expresiones preferidas por cada uno de ellos.

Gráfico 8. Porcentajes totales distinguiendo según cada pontífice.



Según los datos que nos proporciona esta estadística, se aprecia una tendencia cada vez mayor al empleo del término “derechos humanos”, cuantitativa y cualitativamente, en lugar de otros como “derechos fundamentales” o “derechos naturales”, siendo éste último el que se utiliza en menos ocasiones, con una clara tendencia hacia su gradual desaparición.

No obstante, ello no implica un olvido de otras expresiones de honda raigambre teológica y filosófica en la doctrina católica como lo es el concepto de “ley natural”, que se refiere por Juan Pablo II en 62 ocasiones, Benedicto XVI en 37 y por Francisco I cuatro veces hasta la fecha actual.

Gráfico 9. Uso del término “Ley natural” en números absolutos.

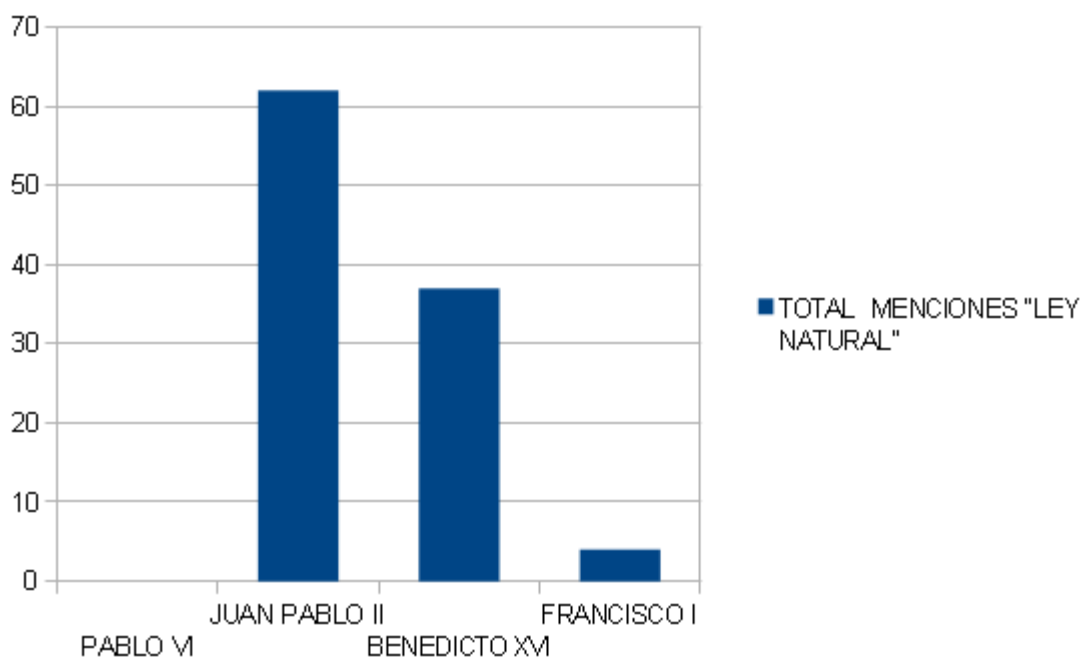
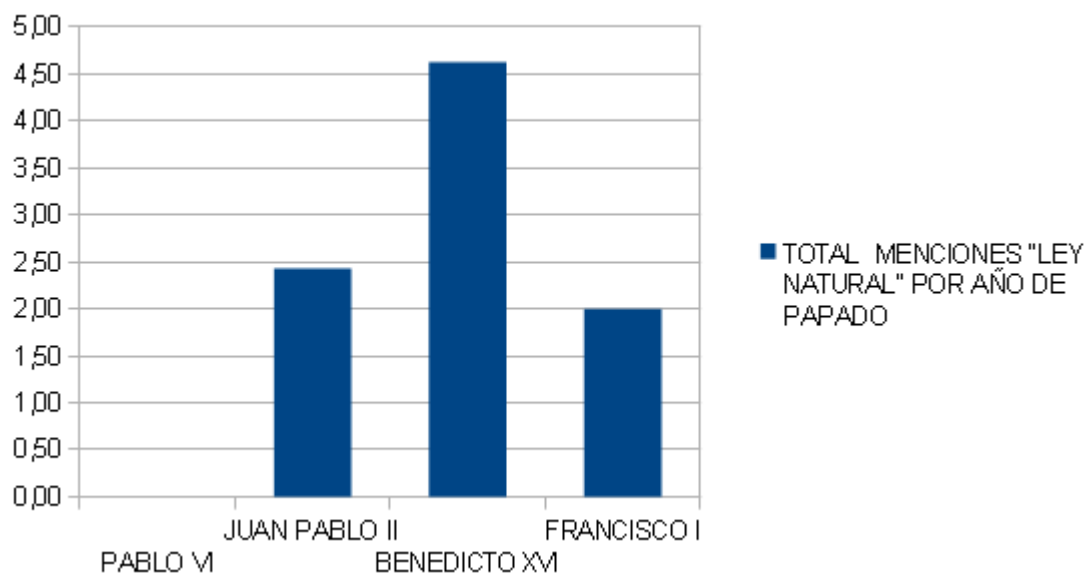


Gráfico 10. Uso de la expresión “ley natural” en proporción a los años de pontificado.



Resulta evidente también, de acuerdo con estos datos, que se ha producido una cierta “resurrección” de dicho término durante el pontificado de Ratzinger, ya que la media de alusiones resulta netamente superior a la de sus predecesores en proporción al período de duración de su pontificado, lo cual debe interpretarse como consecuencia de la necesidad de encontrar una fundamentación filosófica “fuerte” a estos derechos en la época posmoderna, basada en la ley natural.

Otro término que goza de una especial relevancia es el de “dignidad humana”, profusamente empleado como elemento esencial de los derechos de toda persona, mencionada 70 veces por Pablo VI, 383 Juan Pablo II, 109 por Benedicto XVI y 56 por Francisco I.

Gráfico 11. Uso del término “dignidad humana” en números absolutos.

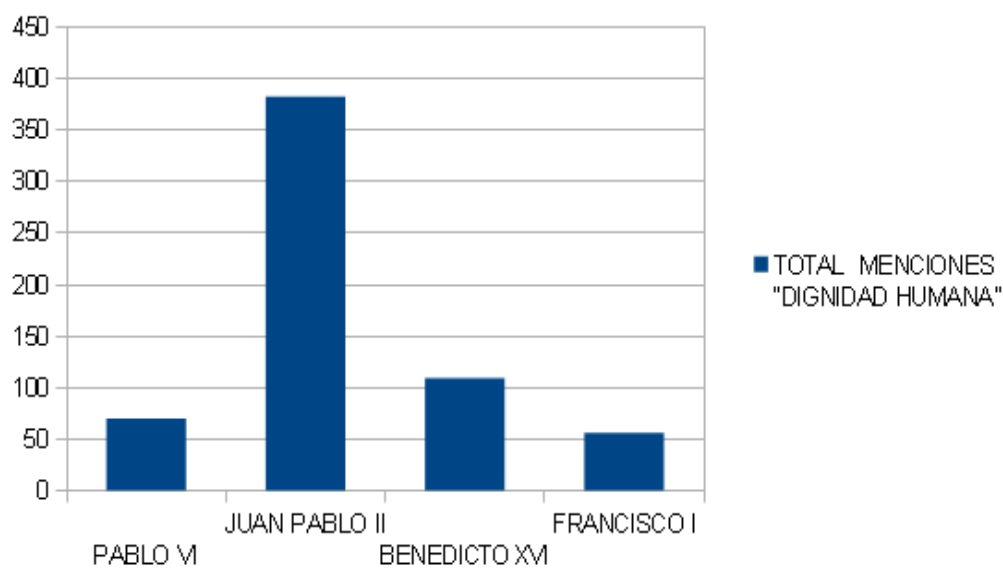
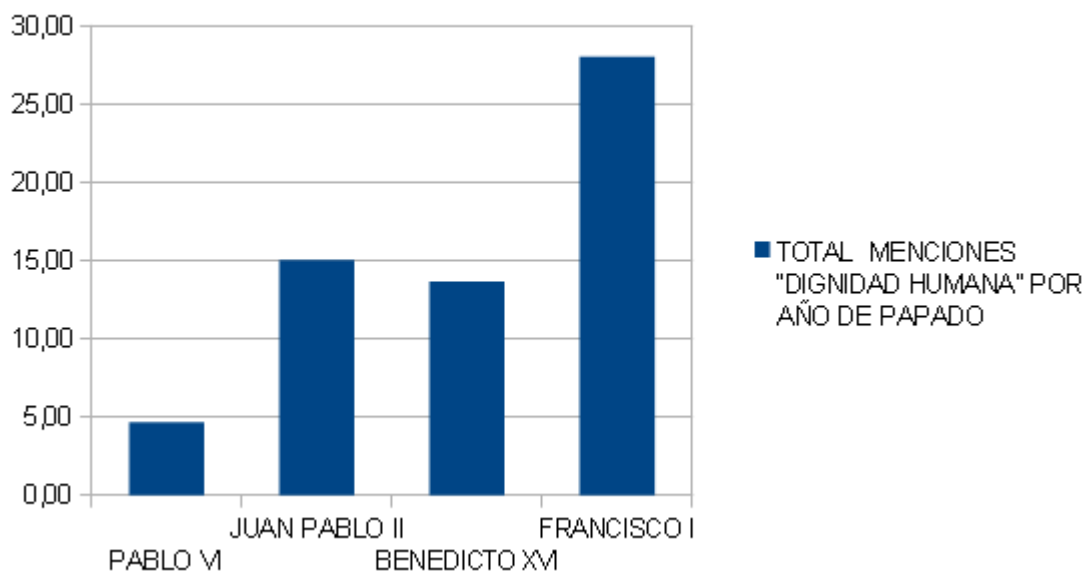


Gráfico 12. Uso del término “dignidad humana” en proporción a los años de pontificado.



Asimismo, resulta conveniente complementar este análisis cuantitativo con otra visión cualitativa y descriptiva de los términos lingüísticos utilizado en el Magisterio más reciente. De este modo, podemos seleccionar algunos textos de los últimos pontífices en los que realizan afirmaciones sobre esta diversidad léxica, que no semántica¹⁴⁷.

Respecto a la distinción entre estos conceptos, Juan Pablo II ha subrayado una cierta distinción entre la ley natural, analizada desde una perspectiva eminentemente moral, y los derechos naturales, como categoría jurídica reguladora de las relaciones interhumanas¹⁴⁸. Por otro lado, mientras la ley natural se manifiesta como el fundamento de los derechos humanos, el contenido de los mismos vendrá configurado por los derechos naturales, adoptando éstos últimos el papel de estructura interna de los derechos fundamentales¹⁴⁹.

Centrándonos en la relación entre los derechos humanos y los naturales, Juan Pablo II sostiene en ocasiones una asimilación entre ambos:

*“El efectivo reconocimiento de la dignidad personal de todo ser humano exige el respeto, la defensa y la promoción de los derechos de la persona humana. Se trata de derechos naturales, universales e inviolables. Nadie, ni la persona singular, ni el grupo, ni la autoridad, ni el estado pueden modificarlos y mucho menos eliminarlos, porque tales derechos provienen de Dios mismo”*¹⁵⁰.

No obstante, de la lectura del párrafo completo se deduce que, más que una absoluta identidad jurídica entre los dos conceptos, lo que se verifica es una afirmación concluyente acerca del origen último de los derechos humanos: lo son en tanto se conciben como derechos naturales, es decir, derivados de la propia naturaleza racional de la especie humana, con todos los caracteres propios de estos últimos, entre ellos su inviolabilidad por parte del poder político o estatal. En este sentido, los derechos del hombre gozan, como uno de sus atributos definitorios, de la consideración de “naturales”.

Una muestra de esta relación entre los derechos humanos, como expresión jurídica de la tutela de la dignidad de la persona dentro del ordenamiento jurídico, y la labor del derecho natural, actuando como fundamento y pauta interpretativa del mismo, lo tenemos en otro texto del mismo Pontífice:

“Esta referencia representa hoy un punto significativo de contacto con la moderna doctrina

147 Desde un punto de vista estrictamente lingüístico podemos concluir que las expresiones “derechos humanos”, “derechos fundamentales” y –si no siempre, al menos en muchas ocasiones– “derechos naturales” se utilizan como palabras diferentes, pero incorporan un significado sinónimo o idéntico, en tanto referidas a la existencia de un derecho pre-positivo. Relación distinta es la que se plantea entre estos términos y los de “ley natural” o “dignidad humana”, que vienen a constituir su fundamento o núcleo esencial, es decir, el concepto ontológico que les sirve de base y que se deriva de la naturaleza racional del género humano.

148 OLLERO, A., “Concepto del derecho y doctrina social”, en *Religión, racionalidad y política*, Ed. Comares, Granada, 2013, p. 200, define el derecho natural como la dimensión jurídica de la ley natural delimitada por el bien común, y HERVADA, J., *Introducción Crítica al Derecho Natural*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1994, p. 171, considera que el derecho natural es aquella parte de la ley natural que se refiere a las relaciones de justicia.

149 JUAN PABLO II, Discurso a la Academia Pontificia para la Vida, 27 de febrero de 2002, 2, 3, 5 y 6. No obstante, en su encíclica *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 40 y 51, este mismo Pontífice insiste en el carácter moral de la ley natural, pero asimismo defiende su universalidad y la identifica como fundamento de los derechos y deberes fundamentales.

150 JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, 30 de diciembre de 1988, 38.

jurídica, en la que existe un consenso universal sobre la temática de los derechos humanos, que encarna las antiguas instancias del «jusnaturalismo» (...) Por tanto, es encomiable y meritorio vuestro esfuerzo por afirmar un sano «jusnaturalismo», que constituye la única garantía para fundar de manera cierta y absoluta los derechos humanos»¹⁵¹.

De acuerdo con estas afirmaciones, Wojtyla entiende de la siguiente manera la relación entre ambos conceptos:

1.- Plano histórico: El derecho natural constituye el origen histórico de los derechos humanos, siendo este último término el que se ha adoptado de forma consensuada por la Modernidad para expresar los derechos y facultades inherentes a la dignidad de todo ser humano. De ahí que Juan Pablo II, en alguna ocasión, haya mencionado la decisiva aportación de la Segunda Escolástica Española en la formulación de los actuales derechos humanos¹⁵².

2.- Plano fundacional: Además, el derecho natural, en su vertiente iusfilosófica de expresión jurídica de la naturaleza humana, de sus aspiraciones más íntimas ligadas al propio ser de las personas, constituye el fundamento sólido de los actuales derechos humanos.

No obstante lo anterior, en otras intervenciones el pontífice polaco ha marcado las distancias entre unos “derechos fundamentales del hombre” -que en este caso se interpretarían en términos de derechos humanos desde el punto de vista axiológico- y otros “derechos civiles o políticos”¹⁵³, entendidos éstos últimos como creados o meramente otorgados por el legislador a los ciudadanos:

“ A partir de estas libertades y derechos fundamentales, se desarrollan, como en círculos concéntricos, los derechos del hombre como ciudadano (...) No cabe ninguna duda de que entre los derechos fundamentales y los derechos civiles y políticos existe una interacción y un mutuo condicionamiento. Cuando los derechos del ciudadano no se respetan, es casi siempre en detrimento de los derechos fundamentales del hombre (...) A este propósito, la Declaración de 1948 representa una referencia que se impone, pues llama sin equívocos a todas las naciones a organizar la relación de la persona y de la sociedad sobre la base de los derechos fundamentales del hombre”¹⁵⁴.

Y todo ello sin perjuicio de un buen número de documentos en los cuales se utiliza indistintamente los vocablos “derechos fundamentales” y “derechos humanos”¹⁵⁵. Igualmente, en otros se aprecia

151 JUAN PABLO II, Discurso a la Unión de juristas católicos italianos, 5 de diciembre de 1998, 3.

152 JUAN PABLO II, Mensaje para la celebración de la XXXVII Jornada Mundial para la Paz, 8 de diciembre de 2003, 5: “A partir del siglo XVI juristas, filósofos y teólogos se dedicaron a elaborar los diversos capítulos del derecho internacional, basándolo en postulados fundamentales del derecho natural. En este proceso tomaron forma, con mayor fuerza, *unos principios universales que son anteriores y superiores al derecho interno de los Estados*, y que tienen en cuenta la unidad y la común vocación de la familia humana”.

153 Es conveniente aclarar que esta distinción conceptual no implica una contraposición entre las dos categorías, sino más bien una interrelación funcional entre ambos planos normativos, como se aprecia en el texto transcrito.

154 JUAN PABLO II, Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado en la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 5.

155 Un ejemplo de ello lo encontramos en JUAN PABLO II, Discurso en el acto de concesión del doctorado “honoris causa” en Derecho, 17 de mayo de 2003, 2, 4 y 5 (derechos humanos) y 4 y 7 (derechos fundamentales).

una evidente sinonimia entre “derechos naturales” y “derechos fundamentales”¹⁵⁶. No obstante, estas aparentes contradicciones deben interpretarse bajo el prisma de que, en lo sustancial, Juan Pablo II se refiere siempre a una misma realidad: el hombre como sujeto de derechos inalienables e inviolables en razón del fundamento trascendental que se remarca por el Pontífice en sus distintas encíclicas, mensajes y discursos.

Lo que puede colegirse a través de este análisis lingüístico es que Wojtyla ha llevado a cabo una profundo *aggiornamento* en el lenguaje magisterial, haciendo que en el mismo se reciba de una manera generalizada los derechos del hombre como concepto jurídico básico de la edad contemporánea. Sin embargo, dicha recepción no es pasiva, sino que además desemboca en un enriquecimiento de la terminología propia de la Modernidad, ya que cuando el pontífice habla de derechos de la persona los complementa con los fundamentos ético-jurídicos propios del iusnaturalismo tradicional¹⁵⁷. De esta manera, la innovación lingüística se produciría en los documentos papales pero, a su vez, se dota a este concepto de un significado profundo -un “espíritu”- netamente clásico, realizando así una aportación decisiva respecto a la cuestión clave que permaneció en suspenso en la Declaración de 1948: la fundamentación de los derechos humanos desde la naturaleza racional y espiritual del ser humano.

Por otra parte, uno de los puntos esenciales en los que Benedicto XVI ha insistido de forma decidida ha sido en la relación que une la ley natural con los derechos humanos¹⁵⁸. Se podría decir que, tras la consolidación de la recepción del lenguaje de los derechos llevada a cabo por su predecesor, Ratzinger intuye que los signos de los tiempos exigen actualmente una insistencia y profundización en la base antropológica y filosófica de los mismos, de ahí su utilización de un lenguaje más cercano a la ley natural, sin abandonar la expresión “derechos humanos”, como se puede apreciar en varios documentos suyos:

*“La ley natural es la fuente de donde brotan, juntamente con los derechos fundamentales, también imperativos éticos. En una actual ética y filosofía del derecho están muy difundidos los postulados del positivismo jurídico (...) En esta situación, conviene recordar que todo ordenamiento jurídico, tanto a nivel interno como a nivel internacional, encuentra su legitimidad, en último término, en su arraigo en la ley natural, en el mensaje ético inscrito en el mismo ser humano”*¹⁵⁹.

“Sin embargo, es evidente que los derechos reconocidos y enunciados en la Declaración [Universal

156 Así sucede en relación con el derecho a la vida, como se aprecia en la encíclica de JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, 5, 24, 58 y 72 (derecho fundamental) y 90 (derecho natural).

157 ANDRÉ-VINCENT, P., *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II*, cit., pp. 16-17: “Además en el nuevo sentido que confiere a los derechos del hombre Juan Pablo II reencuentra la mejor tradición del derecho natural, sin ningún rodeo, por la lógica de su dialéctica concreta de los derechos fundamentales (...) Aunque Juan Pablo II invoca raramente en sus propios términos el “derecho natural” y la “ley natural”, él los evoca constantemente. Si evita referirse a ellos nominalmente es porque las palabras son tramposas. La misma palabra tiene sentidos opuestos según se encuentre en un contexto de derecho natural moderno o de derecho natural clásico. Éste es también el caso del término “derechos del hombre”. Dependiendo históricamente del contexto del derecho natural moderno se encuentra transferido por Juan Pablo II a un contexto de derecho natural clásico”.

158 No obstante, esta necesidad ya se apreció por su predecesor, JUAN PABLO II, Mensaje con ocasión del séptimo centenario de la muerte de San Ivo Hélor, 13 de mayo de 2003, 4: “La Europa de los derechos humanos debe hacer que los elementos objetivos de la ley natural sigan estando en la base de las leyes positivas”.

159 BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en el Congreso sobre ley natural organizado por la Universidad pontificia lateranense, 12 de febrero de 2007.

*de los Derechos humanos] se aplican a cada uno en virtud del origen común de la persona, la cual sigue siendo el punto más alto del designio creador de Dios para el mundo y la historia. Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones”*¹⁶⁰.

No obstante, Benedicto XVI no es ajeno al descrédito en el que ha caído el propio concepto de “derecho natural” en la actualidad:

*“Si con esto, hasta la época de la Ilustración, de la Declaración de los Derechos humanos, después de la Segunda Guerra mundial, y hasta la formación de nuestra Ley Fundamental, la cuestión sobre los fundamentos de la legislación parecía clara, en el último medio siglo se produjo un cambio dramático de la situación. La idea del derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüenza hasta la sola mención del término”*¹⁶¹.

Igualmente, ha hecho especial hincapié en la existencia de graves problemas prácticos existentes en relación con el peligro de manipulación y oscurecimiento del mismo concepto de “derechos humanos”, situación que relaciona de forma directa con la negación de su fundamento objetivo:

*“Sólo si están arraigados en bases objetivas de la naturaleza que el Creador ha dado al hombre, los derechos que se le han atribuido pueden ser afirmados sin temor de ser desmentidos (...) Sin esta aclaración, se termina por usar la expresión misma de « derechos humanos », sobrentendiendo sujetos muy diversos entre sí: para algunos, será la persona humana caracterizada por una dignidad permanente y por derechos siempre válidos, para todos y en cualquier lugar; para otros, una persona con dignidad versátil y con derechos siempre negociables, tanto en los contenidos como en el tiempo y en el espacio”*¹⁶².

*“Si [los derechos humanos] se vieran privados de un fundamento objetivo racional, común a todos los pueblos, y se basaran exclusivamente en culturas, decisiones legislativas o sentencias de los tribunales particulares, ¿cómo podrían ofrecer un terreno sólido y duradero para las instituciones supranacionales como el Consejo de Europa, y para vuestra tarea dentro de esta prestigiosa institución?”*¹⁶³.

Por su parte, Francisco I también ha realizado una peculiar aportación al lenguaje de los derechos, si bien desde una perspectiva crítica. El pontífice argentino ha aludido en seis ocasiones al término “derechos individuales”. Al respecto podemos destacar dos ideas básicas en sus intervenciones: primeramente, la advertencia acerca del peligro de una visión solipsista de los derechos humanos, con olvido de la dimensión relacional que los mismos establecen entre el sujeto titular y los demás

160 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008.

161 BENEDICTO XVI, Discurso al parlamento alemán, 22 de septiembre de 2011. De hecho, este Papa confirma el derecho natural como uno de los pilares fundamentales de la doctrina social católica en su encíclica *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 25.

162 BENEDICTO XVI, Mensaje en la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 12.

163 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros del “Bureau” de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, 8 de septiembre de 2010.

miembros de la sociedad¹⁶⁴, y, en segundo término, la primacía exagerada que se atribuye a los derechos individuales sobre los de la familia y otros entes intermedios, en detrimento de un adecuado equilibrio entre ambos¹⁶⁵. Sin embargo, tampoco puede ignorarse que este posicionamiento de Bergoglio ya fue anunciado por sus predecesores ante el peligro de una lectura de los derechos fundamentales en clave de exacerbamiento de la autonomía de la voluntad, persiguiendo la exclusiva y excluyente satisfacción de los propios intereses con olvido del bien común¹⁶⁶.

Evidentemente, estas afirmaciones están condicionadas por el actual contexto histórico en Occidente, donde los vínculos de comunidad y solidaridad social corren grave peligro debido a la cultura libertaria del “sesentayochismo”¹⁶⁷, al contrario que otras épocas del siglo pasado durante las cuales el Magisterio reivindicó la defensa de la dignidad del individuo frente a los excesos del colectivismo totalitario¹⁶⁸.

2.5 ¿EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS UTILIZADO POR EL MAGISTERIO ES EL MISMO QUE EL DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE 1948?

El interrogante objeto del presente apartado dista mucho de ser baladí. Por un lado, durante un largo período de tiempo la filosofía de los derechos humanos y el Magisterio pontificio mantuvieron posturas enfrentadas, lo cual requiere un pequeño examen sobre el estado actual de la cuestión desde el punto de vista del lenguaje de los derechos. Del otro, no se pueden obviar las acusaciones, mantenidas por algunos sectores adscritos a posiciones laicistas, de que la invocación actual de estos derechos por la Doctrina Social de la Iglesia no deja de ser un recurso oportunista e

164 FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 190, *Discurso al Consejo de Europa*, 25 de noviembre de 2014, y *Discurso al Parlamento europeo*, 25 de noviembre de 2014: “Es necesario prestar atención para no hacer en algunos errores que pueden nacer de una mala comprensión de los derechos humanos y de un paradójico mal uso de los mismos. Existe hoy, en efecto, la tendencia hacia una reivindicación siempre más amplia de los derechos individuales -estoy tentado de decir individualistas-, que esconde una concepción de persona humana desligada de todo contexto social y antropológico, casi como una «mónada» (μονάδα), cada vez más insensible a las otras «mónadas» de su alrededor”.

165 FRANCISCO I, Encuentro con los jóvenes en Umbría, 4 de octubre de 2013, Discurso a los participantes en la plenaria del Consejo Pontificio para la Familia, 25 de octubre de 2013, Discurso a los participantes en la 66 Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana, 19 de mayo de 2014, Discurso a las autoridades políticas en Tirana, 21 de septiembre de 2014. “... junto a los derechos individuales hay que tutelar los de las realidades intermedias entre el individuo y el Estado, en primer lugar la familia”, y Discurso a los participantes en la Asamblea Nacional de la Conferencia Italiana de Superiores Mayores, 7 de noviembre de 2014: “Hoy la cultura dominante es individualista, centrada en los derechos subjetivos. Es una cultura que corroee la sociedad a partir de su célula primaria que es la familia”.

166 JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de obispos estadounidenses en una visita “ad limina”, 4 de junio de 2004, 5: “Sin embargo, también es verdad que en los últimos cuarenta años... Apartándose de esta visión de la unidad fundamental y de la finalidad de toda familia humana, los derechos se reducen a veces a exigencias egoístas”, y BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 43: “Dicha relación consiste en que los derechos individuales, desvinculados de un conjunto de deberes que les dé un sentido profundo, se desquician y dan lugar a una espiral de exigencias prácticamente ilimitada y carente de criterios”.

167 Este término ha sido empleado por CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (II)”, *cit.*, p. 248: “... la nueva izquierda sesentayochista (utilizo este concepto... para referirme a la amalgama de freudomarxismo, feminismo *second wave*, ideología de género, homosexualismo, relativismo, etc., que se ha hecho con la hegemonía cultural en Occidente a partir de los años 60-70)”.

168 PÍO XII, Radiomensaje al VII Congreso Internacional de Médicos Católicos, 11 de septiembre de 1956, I: “El individuo recibe este derecho [humano], ante todo, en sí y para sí mismo; después, en relación con los demás hombres y con la sociedad, y esto no solamente en el orden de la acción presente, sino también en el de la finalidad (...) El individuo no sólo es anterior a la sociedad por su origen, sino que le es también superior por su destino”.

interesado.

Partiendo de un análisis histórico y lingüístico, no cabe duda de que en la época que va desde las revoluciones burguesas hasta la Segunda Guerra Mundial, persiste una discrepancia de visiones en cuanto a los derechos de la persona que progresivamente se va atenuando. Durante este período, el Magisterio insiste en la concurrencia de derechos naturales, de origen divino y aprehensibles por la razón, que se interpretan frecuentemente como contrapuestos a los derechos civiles enumerados en las distintas Constituciones liberales.

En este sentido, cabría hablar de una cierta oposición entre los derechos naturales, plenamente acogidos por la jerarquía católica, y los derechos de los ciudadanos, interpretados como expresión de los objetivos políticos perseguidos por las revoluciones burguesas en los albores de la Edad Contemporánea. Testimonio de esta confrontación entre un derecho natural clásico y otro moderno podemos contemplar en el siguiente texto:

*“Sin embargo, el pernicioso y deplorable afán de novedades promovido en el siglo XVI, después de turbar primeramente a la religión cristiana, vino a trastornar como consecuencia obligada la filosofía, y de ésta pasó a alterar todos los órdenes de la sociedad civil. A esta fuente hay que remontar el origen de los principios modernos de una libertad desenfrenada, inventados en la gran revolución del siglo pasado y propuestos como base y fundamento de un derecho nuevo, desconocido hasta entonces y contrario en muchas de sus tesis no solamente al derecho cristiano, sino incluso también al derecho natural”*¹⁶⁹.

Ante tal planteamiento, no resulta extraño que en las encíclicas decimonónicas los derechos que se predicaban como propios de las personas no se consideren vinculados a los reconocidos en las Declaraciones ilustradas, y ni siquiera utilicen la terminología propia de las mismas dado su origen contractual fundado en la soberanía popular¹⁷⁰, sino que se entiendan exclusivamente como derechos naturales intuitos por la recta razón cuyo origen es trascendente. De hecho, todas las apelaciones a la fundamentación del derecho de propiedad, a su función social y, sobre todo, a la intervención del Estado en los ámbitos de la economía y al auxilio de las familias necesitadas, encuentra como fundamento y límite el respeto a la naturaleza y la racionalidad humana¹⁷¹.

No obstante, tras un período de transición se desemboca en una nueva etapa, especialmente visible a partir del pontificado de Juan XXIII, donde se ha producido un amplio reconocimiento del valor y la trascendencia de los derechos humanos propios de la modernidad, en los que se ven reflejados las aspiraciones de libertad y solidaridad inherentes a la naturaleza humana. Buena prueba de ello son las múltiples referencias que el Magisterio más reciente ha realizado en favor de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre¹⁷², siendo la misma calificada como “*un primer paso*”

169 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 10.

170 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 8.

171 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891.

172 Este juicio favorable no debe confundirse con una aceptación incondicional, ya que la Declaración, producto humano al fin y al cabo, tiene carencias como se declara de forma realista por JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 144, al hablar de “objeciones fundadas” a algunos capítulos de la misma, y por el CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 41, con su advertencia acerca de una excesiva autonomía entendida como apartamiento de la realidad propia a la naturaleza humana. No obstante, ello no impide una visión favorable de la misma, antes la engrandece.

*introdutorio para el establecimiento de una constitución jurídica y política de todos los pueblos del mundo*¹⁷³, “uno de sus mayores sellos de gloria [de la Organización de las Naciones Unidas]”¹⁷⁴, “*pedra miliar en el camino del progreso moral de la humanidad*”¹⁷⁵, que “*ha ayudado a la humanidad a tomar conciencia de su comunidad de destino y del patrimonio de valores que pertenecen a toda la familia humana*”¹⁷⁶ y “*tiene el mérito de haber permitido confluir en un núcleo fundamental de valores y, por lo tanto, de derechos, a diferentes culturas, expresiones jurídicas y modelos institucionales*”¹⁷⁷.

No menos decisivo resulta el notorio incremento del lenguaje de los derechos en los documentos pontificios, singularmente a partir de Juan Pablo II¹⁷⁸, pues si bien este impulso había comenzado con anterioridad, su aceptada generalización ha llegado al extremo de reconocer la defensa de los derechos de la persona como elemento esencial integrante de la doctrina católica y exigencia primerísima de la moral social eclesial¹⁷⁹.

Si bien puede decirse que en el momento actual se ha producido una reconciliación evidente entre el Magisterio y la cultura laica de los derechos humanos, entendidos como criterios éticos mínimos compartidos por creyentes y no creyentes, aún debemos profundizar en nuestra reflexión considerando si esta coincidencia es plena o presenta matices diferenciadores.

Parece ser que esta última opción es la seguida. Si bien el consenso resulta manifiesto en cuanto a la admisión de la Declaración de 1948 como elemento común de cooperación, no resultaría adecuado entender que el lenguaje utilizado en esta materia es totalmente homogéneo entre la Iglesia Católica y la Organización de las Naciones Unidas.

La explicación a estas divergencias tiene su origen en la misma naturaleza de ambas entidades. La Organización de las Naciones Unidas nace como un organismo supranacional que integra las distintas cosmovisiones, realidades culturales y políticas que existen en el planeta. Sin embargo, la Iglesia constituye, sin perjuicio de su universalidad, la expresión humana e institucional de una de las religiones más extendidas del planeta, que proclama un credo religioso como opción libremente

173 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 144.

174 PABLO VI, Mensaje en el XXV Aniversario de la Organización de las Naciones Unidas, 4 de octubre de 1970.

175 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979.

176 JUAN PABLO II, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditados ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 4.

177 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008.

178 ANDRÉ-VINCENT, P., *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II*, Ed. Librairie Générale de droit et de jurisprudence, París, 1983, pp. 9-10: “Respecto a la nueva Declaración [de 1948] la actitud de Pío XII fue la de una aprobación mitigada. La reserva permanece en la enseñanza de Juan XXIII y en los textos del Vaticano II. Una preocupación de no confundir el lenguaje de la iglesia con el de la ONU se deduce del empleo restringido de la palabra “derechos del hombre”, que no es admitida por el Magisterio mas que bajo la forma de cita o por referencia a los textos onusianos (...) Esta reserva de vocabulario se atenúa con Pablo VI, desaparece con Juan Pablo II”.

179 *Catecismo de la Iglesia católica*, 11 de octubre de 1992, nn. 1929-1930: “La justicia social sólo puede ser conseguida sobre la base del respeto de la dignidad trascendente del hombre (...) El respeto de la persona humana implica el de los derechos que se derivan de su dignidad de criatura. Estos derechos son anteriores a la sociedad y se imponen a ella”, y PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, n. 152: “La Iglesia ve en estos derechos la extraordinaria ocasión que nuestro tiempo ofrece para que, mediante su consolidación, la dignidad humana sea reconocida más eficazmente y promovida universalmente como característica impresa por Dios Creador en su criatura”.

aceptada por los hombres. En este sentido, la pluralidad deseable y visible respecto a las cosmovisiones amparadas en la organización internacional no puede encontrarse en igual medida en el ámbito eclesial, el cual se define por su adhesión personal al Dios revelado por Jesucristo.

Es por ello que el discurso de derechos que plantea la Declaración Universal aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas omite, de forma deliberada y consciente, una referencia explícita a su fundamentación metafísica¹⁸⁰, la cual sin embargo se predica como uno de las principales misiones del Magisterio en la época actual: la defensa de las raíces cristianas de los derechos esenciales de la persona y su inalienable dignidad¹⁸¹, todo ello sin perjuicio de su reconocimiento como verdades accesibles por la razón y compartibles por todos los seres humanos conforme a una perspectiva iusnaturalista de tales derechos¹⁸².

Igualmente, existen otras singularidades que caracterizan la perspectiva católica de los derechos del hombre: la profunda interrelación entre derechos y deberes, la superación de una visión abstracta y aislada del individuo como titular de los mismos en favor de una contextualización personal y comunitaria, así como la esencial centralidad de la libertad religiosa y el derecho a la vida¹⁸³.

De acuerdo con los datos expuestos hasta el momento, que serán objeto de un desglose posterior en distintos apartados de este trabajo, se puede concluir que en la actualidad el Magisterio defiende y tutela, dentro de su propia doctrina, los derechos humanos, pero que lo hace conservando sus propios signos de identidad los se reflejan en el lenguaje que utiliza: **fundamentación trascendente de los mismos, concepción personalista del individuo y defensa del cognitivismo ético de valores universales y comunes a todo el género humano**¹⁸⁴.

180 GLENDON, M. A. (Trad. Pallarés, J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. 148 y 238, señala que, si bien la mención del Creador en la Declaración Universal fue propuesta, primero por Charles Malik y posteriormente por el representante holandés, la misma se rechazó ante las reticencias expresadas por distintos componentes de la comisión redactora, fundándose en que con ello se limitaría el carácter universal del documento al ligarla a una determinada cosmovisión.

181 JUAN PABLO II, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditados ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 7: “Con justicia se ha puesto de relieve que la Declaración de 1948 no presenta los *fundamentos antropológicos y éticos de los derechos del hombre* que proclama. Hoy aparece claro que tal empresa resultaba prematura en aquel momento. Es a las diferentes familias de pensamiento —en particular a las comunidades creyentes— a las que incumbe la tarea de poner las bases morales del edificio jurídico de los derechos del hombre (...) Por su parte, la Iglesia está convencida de servir a la causa de los derechos del hombre cuando, fiel a su fe y a su misión, proclama que la dignidad de la persona se fundamenta en su cualidad de criatura hecha a imagen y semejanza de Dios”.

182 JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 97: “Más allá de las intenciones, a veces buenas, y de las circunstancias, a menudo difíciles, las autoridades civiles y los individuos jamás están autorizados a transgredir los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. Por lo cual, sólo una moral que reconozca normas válidas siempre y para todos, sin ninguna excepción, puede garantizar el fundamento ético de la convivencia social, tanto nacional como internacional”.

183 De esta manera, se ha mantenido la postura iniciada por Juan XXIII según HAMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme”, *Gregorianum*, n° 65, Ed. Universidad Gregoriana, Roma, 1984, p. 275: “El Papa remarca su acuerdo sustancial con la Declaración de las Naciones Unidas de 1948 (n° 148), no sin señalar en todo caso algunas lagunas que intentará subsanar. En primer lugar le dará un fundamento más sólido, después corregirá el individualismo subrayando fuertemente la dimensión social del hombre y, en consecuencia, la reciprocidad entre derechos y deberes”.

184 Esta singularidad de la doctrina católica en el lenguaje de los derechos humanos ha sido defendida por BENEDICTO XVI, Discurso a los representantes de la sociedad británica en Westminster, 17 de septiembre de 2010: “En este proceso, Gran Bretaña se ha configurado como una democracia pluralista que valora enormemente la libertad de expresión, la libertad de afiliación política y el respeto por el papel de la ley, con un profundo sentido

Un ejemplo de la específica visión católica sobre los derechos de la persona es el hecho de que, sin perjuicio de que los mismos hayan accedido a la cultura de la Modernidad bajo la forma jurídica de derechos subjetivos, el Magisterio haya empleado en algunas ocasiones la expresión “derechos objetivos” para referirse a ellos¹⁸⁵. De este modo se pretende insistir en la necesidad de que su fundamentación radique en la ley natural objetiva para su debida defensa y aplicación, evitando así cualquier deriva de relativismo que implique la manipulación del lenguaje de los derechos y la consiguiente lesión de la dignidad de los restantes miembros de la sociedad, bajo el socorrido pretexto de tutela de la autonomía individual¹⁸⁶.

Puede mantenerse que la Doctrina social de la Iglesia ha realizado en esta materia, basándose en el concepto de dignidad humana, un importante esfuerzo de síntesis entre los principios del iusnaturalismo clásico y el moderno¹⁸⁷, aportando a un concepto que políticamente se gestó fuera de su seno –aunque dentro de su atmósfera- la riqueza de los elementos originales que provenían de su mejor tradición filosófica y jurídica.

de los derechos y deberes individuales, y de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Si bien con otro lenguaje, la Doctrina Social de la Iglesia tiene mucho en común con dicha perspectiva, en su preocupación primordial por la protección de la dignidad única de toda persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, y en su énfasis en los deberes de la autoridad civil para la promoción del bien común”.

185 JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17: “El deber fundamental del poder es la solicitud por el bien común de la sociedad; de aquí derivan sus derechos fundamentales. Precisamente en nombre de estas premisas concernientes al orden ético objetivo, los derechos del poder no pueden ser entendidos de otro modo más que en base al respeto de los derechos objetivos e inviolables del hombre. El bien común al que la autoridad sirve en el Estado, se realiza plenamente sólo cuando todos los ciudadanos están seguros de sus derechos”, Discurso a los Jueces de la Corte Europea de Derechos del Hombre, 10 de noviembre de 1980, 7: “Entonces se impone necesariamente el deber de someter las leyes y los sistemas a una continua revisión desde el punto de vista de los derechos objetivos a inviolables del hombre”, y *Laborem Exercens*, 14 de septiembre de 1981, 17: “Cuando se trata de determinar una *política laboral correcta desde el punto de vista ético* hay que tener presentes todos estos condicionamientos. Tal política es correcta cuando los derechos objetivos del hombre del trabajo son plenamente respetados”.

186 GALLEGO, E., *Fundamentos para una Teoría del Derecho*, Ed. Dykinson, Madrid, 2008, p. 101: “¿Cuál es en definitiva la propuesta del Papa, y con él de toda la Iglesia sobre los derechos humanos? ¿No es acaso liberarlos de su fuerte carga subjetivista e individualista? Así es, en efecto, por lo que nada tiene de extraño que Juan Pablo II se refiera a ellos como “los derechos objetivos e inviolables del hombre”, derechos que, en su opinión, sólo pueden descansar en un “orden ético objetivo” con fundamento en Dios”, y HERVADA, J., “Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana”, en *Escritos de Derecho Natural*, cit., p. 214: “Los derechos humanos, en cuanto que derivan de la dignidad humana, son *objetivos* y limitan la capacidad de consenso y de pacto. Son, por lo tanto, previos y prevalecen sobre el consenso y el pacto, esto es, fundan la democracia y la limitan. Ellos son los que justifican la democracia y no al revés”.

187 La necesidad de una adecuada compatibilización y mutua sinergia entre las filosofías clásica e ilustrada ha sido defendida por SÁNCHEZ CÁMARA, I., “El asedio cultural al cristianismo en Europa”, en AA. VV. (KUGLER, K. Y CONTRERAS, F. J., eds.), *¿Democracia sin religión? El derecho de los cristianos a influir en la sociedad*, Ed. Stella Maris, Barcelona, 2014, pp. 122-123.

3. EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO.

3.1 TEORÍAS ACERCA DEL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS.

3.1.1 *Planteamiento general del problema.*

En el presente apartado estudiaremos la base donde se apoyan los derechos humanos. Éste es uno de los debates filosóficos y jurídicos más controvertidos sobre la materia, dada la disparidad de opiniones acerca de cuál es la razón última de estos derechos. De hecho, hay incluso un sector doctrinal que se plantea la posibilidad de prescindir de dicha fundamentación. La calculada ambigüedad fundacional de la Declaración Universal no ha hecho sino incrementar la discusión al respecto.

El análisis del tema, dada su complejidad, no debe circunscribirse a una exposición meramente descriptiva acerca del estado actual de la cuestión, sino que exige profundizar en los argumentos de fondo y plantearse si resolver este interrogante tiene sentido, valorando igualmente a las consecuencias prácticas que implicaría la negativa “a priori” de encontrar una justificación filosófica a los derechos fundamentales.

Cualquier figura jurídica, y en mayor medida una de tal relevancia como la que estamos estudiando, cobra su pleno sentido a través de un fundamento sólido que sirva para entender correctamente la función, estructura, contenido y fin que pretende alcanzar¹⁸⁸. Esto ocurre con las más señeras instituciones del mundo del derecho, como el Estado, la propiedad, los contratos, la herencia, la división de poderes o el matrimonio.

Esta búsqueda sobre la razón de ser de los derechos cobra, asimismo, singular trascendencia en relación con su adecuada hermenéutica. No debemos olvidar que el artículo 31.1 de la Convención de Viena sobre el derecho de los Tratados¹⁸⁹, reflejando por escrito un consolidado principio del *ius gentium*, identifica el objeto y fin de los acuerdos internacionales como uno de sus principales criterios de interpretación. Si se renuncia a buscar el fundamento o esencia de una institución se acaba por desconocer su significado real y, por ende, el propósito que la misma persigue. Asimismo, ignorar la raíz más profunda de estos derechos afecta de manera decisiva a su aplicación, que devendría defectuosa y fácilmente maleable en manos de intérpretes movidos por intereses más o menos confesables¹⁹⁰.

No obstante, el hecho de que una sólida fundamentación de los derechos humanos resulte

188 OLLERO, A., “Cómo tomarse los derechos humanos con filosofía”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 33, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. 101: “...un tratamiento filosófico-jurídico de los derechos humanos resulta hoy inaplazable. Es preciso, por una parte, profundizar filosóficamente en el fundamento de unos derechos que nadie se atrevería a negar...”

189 Si bien la Declaración Universal de los Derechos Humanos no puede ser considerada un tratado internacional *stricto sensu*, pueden comprenderse dentro de dicho concepto los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos, y de Derechos económicos, sociales y culturales.

190 POOLE, D., “Bien común y derechos humanos”, *Persona y Derecho*, nº 59, *cit.*, 2009, p. 103 “Este círculo vicioso [la sustitución de un discurso público racional dirigido al bien común por una mera retórica de intereses mayoritarios, previamente manipulados por los grupos de presión dominantes] sólo se puede romper por el lado de la razón, es decir, argumentando la posibilidad del conocer un fundamento objetivo de los derechos humanos”.

imprescindible no significa que ésta sea una tarea fácil. Buena prueba de ello es la casi interminable discusión que se ha generado en torno a este punto.

Con carácter previo a la enumeración de las distintas opiniones mantenidas al respecto, entendemos imprescindible una lectura de aquellas partes de la Declaración Universal directamente relacionadas con su fundamento. Para ello debemos examinar el Preámbulo y el artículo 1:

“Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana (...) Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

En este documento se hace una expresa referencia a la dignidad de los seres humanos como principio esencial íntimamente relacionado con la igualdad de derechos que corresponden a toda persona. A lo anterior se debe añadir la mención de una *“familia humana”*, lo cual implica una obligación común de fraternidad.

Esta aproximación literal nos coloca ante una primera evidencia: los derechos humanos se reconocen a todos los seres humanos por el mero hecho de serlo, ya que son inherentes a su condición biológica -*“Todos los seres humanos”*-¹⁹¹. Así es como se procedió a su formulación, sin condicionarlos a ratificaciones estatales, a la existencia de un pacto social previo o a su posterior aprobación popular mediante mecanismos electorales. Tal y como fueron aprobados por la Asamblea General de las Naciones Unidas, se trata de derechos ligados a la dignidad humana cuya titularidad se vincula a la mera pertenencia a la especie. Finalmente, se enumeran dos características propias del género humano, la racionalidad y la conciencia moral, como presupuestos ontológicos imprescindibles que explican la dignidad y los derechos de la persona¹⁹².

Evidentemente, esta concepción resulta ajena a las corrientes iuspositivistas que, encerradas en el dogma del monopolio estatal de las fuentes formales del derecho, sólo admiten normas previamente positivadas. De ahí que, como tendremos ocasión de examinar más adelante, eminentes juristas adscritos a estas posiciones se hayan manifestado abiertamente contrarios a identificar dicho fundamento, precisamente porque su esquema doctrinal no admite la posibilidad de que exista una disposición extraestatal que legitime y sirva de base a todo el ordenamiento jurídico¹⁹³.

191 PUY, F., “Los Derechos en la Declaración de 1789”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº VI, Ed. BOE, Madrid, 1989, p. 54: “Importa señalar también en materia de fundamentación, que la DDHC [Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano] y tras ellas todas las demás declaraciones, no pretenden crear derechos, sino reconocerlos; ni otorgarlos o concederlos, sino simplemente declarar o manifestar los que ya existen”.

192 No obstante, se echa de menos el último paso en la labor de fundamentación: ¿Por qué concurre en el ser humano, como especificidad propia y ontológica, esta facultad de raciocinio y valoración moral que le confiere una dignidad especial respecto al resto de los seres vivos? Evidentemente, la respuesta a esta pregunta implicaba un fuerte disenso en el que los redactores de la Declaración no quisieron entrar.

193 MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, Ed. Fundación Humanismo y Democracia y Encuentro, Madrid, 1983, p. 113: “Aquí se ve que una filosofía positivista que reconozca únicamente el Hecho —e igualmente toda filosofía, idealista o materialista, de la Inmanencia absoluta— es incapaz de establecer la existencia de derechos naturalmente poseídos por el ser humano, anteriores y superiores a la legislación escrita y a los acuerdos entre los gobiernos, derechos que la sociedad civil no tiene que otorgar, sino que reconocer y sancionar como universalmente válidos, y que ninguna necesidad social puede autorizar, siquiera sea momentáneamente, a

A continuación expondremos las distintas posiciones iusfilosóficas en relación con la fundamentación de los derechos del hombre¹⁹⁴. Para seguir un criterio sistemático, distinguiremos entre las que niegan o admiten la existencia de un fundamento y, dentro de las mismas, diferenciaremos entre el no fundacionalismo teórico y práctico de las primeras, así como las versiones ligera y sólida de las tesis fundacionalistas¹⁹⁵.

3.1.2 No fundacionalismo teórico.

Entre las tesis del no fundacionalismo teórico -también podrían denominarse antifundacionalistas- pueden adscribirse varias corrientes. Una de ellas sería la de quienes, partiendo de una perspectiva de corte pragmático, entienden que la fundamentación no es más que una cuestión dogmática menor, actualmente superada desde una óptica más preocupada por la tutela judicial efectiva de los derechos fundamentales. Otro sector vendría representado por el pensamiento positivista que, al menos en sus versiones más radicales, entiende que se trata de un problema irresoluble desde el punto de vista estrictamente jurídico¹⁹⁶. Incluso cabría incluir en este apartado los planteamientos posmodernos que defienden la sustitución de las bases racionales de estos derechos por un discurso de carácter sentimental o emotivo.

En la primera de las líneas de pensamiento que hemos esbozado, goza de singular predicamento la opinión de Norberto Bobbio, quien mantiene que la cuestión esencial en relación con los derechos humanos no es la del fundamento sino su garantía y protección¹⁹⁷. El jurista italiano apela, para justificar su postura, a la autorreferencialidad de la propia Declaración de 1948:

abolir o negar. Lógicamente, la noción de tales derechos no puede aparecer a esos filósofos más que como una superstición”, ZAGREBELSKY, G., (Trad. Gascón, M.), *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, cit., p. 76: “... si existe un sector del derecho constitucional donde el análisis exclusivamente iuspositivista resulta estéril ese es, precisamente, el de los derechos”, y OLLERO, A., “Cómo tomarse los derechos humanos con filosofía”, cit., p. 102-104: “la existencia de unos derechos humanos no encaja con facilidad en los esquemas de la teoría jurídica consciente o inconscientemente dominante. Si se suscribe el positivismo jurídico, y mucho más si se asume su vertiente legalista, tales derechos se convierten en un dolor de cabeza para la teoría jurídica (...) Confesarse positivista y buscar a la vez un punto de apoyo para hablar con fundamento de tales derechos se convierte en una ardua empresa, a no ser que se esté dispuesto a saborear la amarga pócima de una ética irracional”.

194 Entre las numerosas sistematizaciones que se han realizado de las diversas fundamentaciones sobre los derechos humanos, podemos destacar PÉREZ LUÑO, A. E., “La fundamentación de los derechos humanos”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 35, Madrid, 1983, pp. 7-60, CONTRERAS, F. J., CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (III)”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., ed.), *El sentido de la libertad*, cit., pp. 265-298, y OSUNA, A., *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*, cit., pp. 83-180.

195 No utilizaremos los términos “fundamentalismo” y “no fundamentalismo”, que en principio parecerán más acertadas atendiendo a la raíz lingüística de la palabra “fundamento”, por ser susceptibles de inducir a confusión con otros significados del término que nada tienen que ver con la cuestión tratada.

196 Si atendemos a la clasificación de PECES-BARBA, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, cit., pp. 53-56, ambos supuestos responden al modelo de reduccionismo positivista, el cual se presenta bajo dos aspectos: el teórico o propio, que niega taxativamente la fundamentación de los derechos humanos, y el práctico o impropio, que muestra un claro desinterés por este tema y se centra en otros aspectos.

197 BOBBIO, N., (Trad. Roig, F. de A.), *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, Madrid, 1991, p. 63. También suscriben dicha afirmación, de una u otra forma, IGNATIEF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 76: “Sostendré que que es mucho mejor olvidarnos de esta clase de argumentos fundacionales y centrarnos en la búsqueda de apoyo para los derechos humanos por lo que éstos hacen en realidad por los seres humanos”, y GONZÁLEZ GARCÍA, J. M., “Fundamento de los derechos humanos”, en AA. VV., *El Fundamento de los Derechos Humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1989, pp. 179-180.

“No se trata tanto de saber cuáles y cuántos son estos derechos [humanos], cuál es su naturaleza y fundamento, si son derechos naturales o históricos, absolutos o relativos, sino cuál es el modo más seguro de garantizarlos, para impedir que, a pesar de las declaraciones solemnes, sean continuamente violados... Pero cuando digo que el problema más urgente frente al que nos encontramos no es el problema del fundamento, sino el de las garantías, quiero decir que consideramos el problema del fundamento no como inexistente sino como, en cierto sentido, resuelto, de tal modo que no debemos preocuparnos más de su solución. En efecto, hoy se puede decir que el problema del fundamento de los derechos humanos ha tenido su solución en la Declaración Universal de Derechos Humanos aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. La Declaración Universal de Derechos Humanos representa la manifestación de la única prueba por la que un sistema de valores puede ser considerado humanamente fundado y, por tanto, reconocido: esta prueba es el consenso general acerca de su validez.”¹⁹⁸.

En el fondo de esta argumentación laten dos ideas: una fuerte dosis de escepticismo gnoseológico ante la falta de acuerdo entre las distintas corrientes iusfilosóficas sobre el tema fundacional y, a un nivel más profundo, la apuesta por una solución positivista, según la cual no podemos encontrar ninguna base para explicar y argumentar el derecho fuera de las decisiones aprobadas por los Estados, tal y como sucedió en su día con la Declaración Universal articulada como Resolución de la Asamblea General con el voto casi unánime de los países miembros. De acuerdo con ello, la razón por la que existen derechos humanos reside exclusivamente en el consenso generalizado entre los integrantes de las Naciones Unidas. Sin dicho acuerdo, simplemente, no existirían¹⁹⁹.

Entendemos que esta posición es susceptible de crítica por las siguientes razones:

1. *Falsedad de la hipótesis de principio.* El aludido consenso generalizado sobre la Declaración de 1948 no resulta tan evidente como sostiene el jurista italiano. Primeramente, porque dicho acuerdo se obtuvo a costa de un alto precio: silenciar las divergencias profundas acerca de las razones últimas y fundamentadoras de los derechos humanos²⁰⁰. En segundo lugar, este disenso se ratificó con la aprobación posterior de dos tratados internacionales que recogían, en un instrumento, los derechos individuales, y en otro diferente los de carácter social. Y, por último, el mismo carácter universal de la Declaración se encuentra fuertemente contestado en la actualidad, bien sea apoyándose en argumentos

198 BOBBIO, N., (Trad. Roig, F. de A.), *El tiempo de los derechos*, cit., p. 64. Dicha opinión se expresó por este jurista en el Congreso sobre el fundamento de los derechos humanos (1964), promovido por el *Institut International de Philosophie*.

199 FERNÁNDEZ-GALIANO, A., y DE CASTRO CID, B., *Lecciones de Teoría del Derecho y Derecho Natural*, Ed. Universitas S. A., 1999, Madrid, pp. 555 y 556, consideran que Bobbio es tributario de la tesis marxista que se dedica exclusivamente al análisis de la *praxis* y lo incluyen dentro de la doctrina relativista respecto a la fundamentación de los derechos humanos. Sin embargo, PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, Estado de derecho, y constitución*, cit., p. 135, lo considera incardinado en el sector realista, y PECES-BARBA, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, cit., pp. 53-56, dentro del reduccionismo positivista práctico o impropio.

200 OLLERO, A., “Para una teoría jurídica de los derechos humanos”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 35, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. 103: “El refugio en unos supuestos consensos históricamente consumados resulta desmentido por la génesis de la Declaración Universal y por la anómala bifurcación de los Pactos. No se cuenta con un consenso real que elimine las discrepancias, sino con una equivocidad del lenguaje capaz de encubrirlos”.

de relativismo cultural, bien en otros surgidos del fundamentalismo étnico o religioso²⁰¹.

- *Desconocimiento del nexo existente entre la teoría y la práctica jurídicas.* La tesis apuntada mantiene una disociación radical entre fundamento y garantía que no se produce en la realidad. La fundamentación sólida de los derechos humanos redundará en una mayor eficacia en su protección, ya que argumentará racionalmente la evidencia de los valores últimos que se pretenden tutelar. La fuerza del derecho no radica sólo en su coactividad sino, previamente y de forma decisiva, en la razonabilidad de las soluciones que se articulen para una adecuada organización de la vida social²⁰².
- *Postura antifilosófica.* Bobbio adopta un razonamiento excesivamente limitado en cuanto a sus conclusiones últimas. Si existe un consenso tan generalizado y amplio en relación con los derechos humanos ello debe fundarse en algún motivo más profundo, y es en ese punto donde el profesor italiano se niega a entrar, contentándose con una explicación bastante superficial. Negarse a buscar el “por qué” de las instituciones acabará al final afectando gravemente al “qué” y al “cómo” de las mismas²⁰³, además de sumirnos en un mero voluntarismo irracional al confundir la “fundamentación” jurídica, que entra dentro del campo de la dogmática, con la “tutela” judicial, propia de los mecanismos procesales de garantía²⁰⁴.

201 MINNERATH, R., “La naturaleza humana como sustrato de los derechos humanos”, *cit.*, pp. 20-22, menciona la existencia de nuevas declaraciones como la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos (1981), la Declaración de los Deberes Fundamentales de los Pueblos Asiáticos (1983), la Carta Asiática de Derechos Humanos (1998), la Declaración de los Derechos Humanos del Islam (1990) y la Declaración ortodoxa (2006) que, al contrario que la Convención Europea de 1950 y a la Americana de 1969, surgen como una contestación a la Declaración de las Naciones Unidas. Según MENKE, C. y POLLMANN, A., (Trad. Capdevila, R.), *Filosofía de los derechos humanos*, Ed. Herder, Barcelona, 2010, pp. 82-85, en las cartas asiáticas aparece muy claro el interés de legitimar con las mismas estructuras autoritarias que resultarían inadmisibles en el documento de 1948, aunque ello resulta más discutible con la Declaración islámica de El Cairo; sin embargo, nuestra opinión es que en ambos supuestos resulta evidente que su intención última es la de justificar regímenes antidemocráticos y no la de conseguir una óptima integración de los derechos humanos en las distintas culturas.

202 Así lo entienden PEREZ-LUÑO, A. E., en la “Introducción” a LACHANCE, L., (Trad. Horno, L.), *El derecho y los derechos del hombre*, Ed. Rialp, Madrid, 1979, p. 10: “Sin embargo, no es posible reconocer y proteger adecuada y eficazmente los derechos humanos si se desconoce su fundamento y justificación”, ANSUÁTEGUI, F. J., “La Declaración Universal de Derechos Humanos y la Ética Pública”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 16, Ed. BOE, Madrid, 1999, p. 209: “... sí estoy convencido de que una insuficiente fundamentación es un factor a tener en cuenta a la hora de preguntarnos por las causas de algunas situaciones de ineficacia o desconocimiento de los derechos.... Un buen fundamento desempeña, junto al mayor o menor perfeccionamiento de los mecanismos jurídicos de garantía, un elemento en favor de la eficacia de los derechos”, ROBLES, G., *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Ed. Civitas, Madrid, 1992, p. 12: “... porque para llevar a la práctica los derechos es preciso, por lo menos, tener las ideas claras” y JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el V Coloquio Internacional de estudios jurídicos, 10 de marzo de 1984, 4: “Es precisamente en esta dignidad de la persona donde los derechos humanos encuentran la fuente inmediata. Y es el respeto a esta dignidad lo que mueve a protegerla en la práctica”.

203 SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Los derechos humanos, entre la retórica y la ideología”, *Derecho y opinión*, nº 7, Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1999, p. 670: “Pero no es necesaria una especial protección filosófica para saber que el problema del fundamento es esencial, y que si no existe acuerdo sobre el fundamento, tampoco lo puede haber sobre el contenido”, y BELLVER, V., “Reflexiones sobre el lenguaje de los derechos humanos en el LX aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos”, *Scio*, nº 4, Ed. Universidad Católica de Valencia, 2009, p. 47: “El transcurso del tiempo nos confirma que... Bobbio, más bien, se equivocó. En el momento en que se empieza a indagar en el fundamento de los derechos comienza a resquebrajarse la solidez del concepto mismo de los derechos humanos. Y, por más que Bobbio lo estimara posible, no podemos dejar de preguntarnos por el fundamento y ocuparnos sólo por las garantías porque el alcance de cada derecho depende, en buena medida, del fundamento del que se parta”.

204 Como acertadamente señala PÉREZ-LUÑO, A. E., *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, *cit.*, p.

Desde el positivismo dogmático, Kelsen también se ha mostrado contrario a reconocer un fundamento a los derechos humanos. Según este autor, la idea de unos derechos previos al ordenamiento positivo que no pueden ser derogados por ninguna ley estatal sino simplemente reconocidos, constituye una hipótesis propia de un iusnaturalismo religioso que, a su entender, no resulta admisible por su carácter pseudorracional, metafísico, acientífico y, en última instancia, ficticio²⁰⁵.

Asimismo, considera el jurista austríaco que el mismo concepto de derechos subjetivos, sobre el que se estructuran las distintas declaraciones ilustradas y contemporáneas, no resulta admisible más que como un mero trasunto del derecho objetivo, siendo éste último el único imprescindible según la misma definición de derecho. De este modo, resultaría plenamente admisible un ordenamiento jurídico que prescindiera de los derechos humanos o del derecho subjetivo, como sucede en los regímenes antidemocráticos o en los no capitalistas. Y ello se deriva, en última instancia, de una idea matriz: cualquier derecho subjetivo –incluidos los fundamentales– no tiene otra base que el mismo derecho objetivo, creado por el Estado a través del sistema formal de fuentes²⁰⁶.

De hecho, el pensamiento *kelseniano* otorga a la Declaración Universal un alcance extraordinariamente limitado, pues la interpreta como un conjunto de propósitos morales bajo la forma de recomendación, que no alcanza el estatus de norma jurídica al no haber sido ratificada como tratado internacional por los estados firmantes y carecer de aparato coactivo para su efectividad²⁰⁷.

135: “Pero este argumento que puede explicarnos cómo se ha llegado a un acuerdo sobre los derechos y libertades básicas deja en la penumbra otro de los problemas centrales de la fundamentación de tales derechos: su porqué, es decir, su razón de ser”. También se muestran contrarios a esta postura FERNÁNDEZ-GALIANO, A., y DE CASTRO CID, B., *Lecciones de Teoría del Derecho y Derecho Natural*, cit., p. 556, nota 1: “Esta actitud es, por lo demás, escasamente filosófica y dudosamente científica. Para la filosofía como para la ciencia, no hay obviedades que, por su evidencia empírica, excusen de su estudio; no habrá que demostrar que existen, pero siempre presentarán el interrogante de por qué existen”, OLLERO, A., “Cómo tomarse los derechos humanos con filosofía”, cit., p. 108: “Esta invitación a un ciego compromiso aparece basada en una sospechosa evidencia poco amiga de cuestionamientos críticos. Surge el peligro de que el irracionalismo ético se vea así acompañado por un irracionalismo a secas; un curioso fideísmo secularizado”, y RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “Sobre el fundamento de los derechos humanos”, *Salmanticensis*, vol. 43, Fasc. 1, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993, p. 52: “... la exhortación a promover el respeto de los derechos humanos sin cuidarnos de su fundamentación es, literalmente una exhortación a la irracionalidad”.

205 KELSEN, H., (Trad. Nilve, M.), *Teoría pura del Derecho*, Ed. EUBA, Buenos Aires, 2009, pp. 88- 89.

206 KELSEN, H., (Trad. Nilve, M.), *Teoría pura del Derecho*, cit., pp. 100-101. Este exceso formalista ha sido duramente criticado por FINNIS, J. (Trad. Massini, C.), “Revisando los fundamentos de la razón práctica”, *Persona y Derecho*, 64, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, p. 16: “Algunas teorías jurídicas de los siglos XIX y XX, como las de John Austin y Hans Kelsen, podrían interpretarse en el sentido de que todas las condiciones de validez jurídica se refieren a la forma y al hecho originariamente: formas de transacción o procedimiento, como que la promulgación pueda datarse en una legislatura en particular. Esta postura (...) ha resultado ser tan equivocada como autodestructiva, al negar que los criterios o premisas para juzgar la validez o corrección de las premisas jurídicas deban hacer referencia también al contenido”.

207 KELSEN, H., *The law of the United Nations. A critical Analysis of Its Fundamental Problems*, Preger, New York, 1950, pp. 39-42. No obstante, este argumento se encuentra actualmente superado, debido a la celebración de pactos internacionales sobre derechos humanos, asimilables a los clásicos tratados internacionales, el reconocimiento de la Declaración de 1948 como principio general de Derecho Internacional y su incorporación a numerosas

En conclusión, según el positivismo más estricto, los derechos del hombre sólo están basados en la exclusiva voluntad de quienes ostentan el poder legislativo en cada momento histórico²⁰⁸. Ello nos introduce en el ámbito de un decisionismo radical ya que, siguiendo dicha lógica, los derechos se califican como fundamentales atendiendo a la opinión de los representantes legislativos pero sin motivos racionales que apoyen dicha decisión²⁰⁹.

Siguiendo una perspectiva que bien puede calificarse de “posmoderna”, Rorty mantiene un visceral antifundacionalismo al considerar que la búsqueda de la esencia o naturaleza de los derechos humanos es propia de los “metafísicos”, absurdamente obsesionados por encontrar algo real detrás de las meras palabras²¹⁰. Frente a ello, este filósofo norteamericano propone una solución “ironista”, en la que se defiende que estos derechos no son más que un juego de lenguaje entre muchos otros, cuyas característica más acusada sería su relativismo cultural e histórico²¹¹. En el fondo, las instituciones propias de la democracia liberal, entre las que se encuentran los derechos fundamentales, sólo tendría dos explicaciones que le sirven de apoyo. Una de ellas sería de carácter utilitario, pues resulta el instrumento más adecuado para perpetuar una esfera de autonomía privada en la que cada persona pueda autorrealizarse a su gusto²¹². Otra estaría más cercana al emotivismo ético, al considerar que la mejor defensa posible de los derechos del hombre no está en la búsqueda de argumentos esencialistas, sino en el fomento de una educación sentimental de las

Constituciones en calidad de criterio hermenéutico vinculante (v. gr. art. 10.2 de la Constitución española); en este sentido se pronuncian TRUYOL Y SERRA, A., *Los Derechos humanos*, cit., p. 42, al considerar que la Declaración constituye una interpretación o desarrollo de los artículos 54 y 55 de la Carta de las Naciones Unidas, y MENKE, C. y POLLMANN, A., (Trad. Capdevila, R.), *Filosofía de los derechos humanos*, cit., p. 183: “En la Declaración Universal de los Derechos Humanos se expresa la tendencia que ha determinado ampliamente el discurso de los derechos humanos desde 1945.; la tendencia a entender las declaraciones y pactos sobre derechos humanos ya no como un acto político de autogobierno sino como la corroboración de una perspectiva moral anterior”.

208 Así lo expone BOBBIO, N., *El tiempo de los derechos*, cit., p. 57: “...no existen los derechos humanos por su propia naturaleza. Aquello que parece fundamental en una época histórica y en una civilización determinada, no es fundamental en otra época y en otra cultura. No se comprende cómo se puede dar un fundamento absoluto de derechos históricamente relativos”. Este tipo de aseveraciones son las que llevan a negar la misma existencia de estos derechos a MACINTYRE, A., (Traducción A. Varcárcel), *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 2004, p. 98: “Naturalmente de esto no se sigue que no haya derechos humanos o naturales; sólo que hubo una época en la que nadie sabía que los hubiera. Y como poco, ello plantea algunas preguntas. Pero no necesitamos entretenernos en responder a ellas, porque la verdad es sencilla: no existen tales derechos...”.

209 Esta paradoja positivista ha sido expuesta por OLLERO, A., “Cómo tomarse los derechos humanos con filosofía”, cit., p. 119: “Sin duda, el planteamiento clásico de los derechos humanos resulta precientífico e incompatible con la “racionalidad” moderna, pero rechazarlos sería precipitado. Aun faltos de consistencia teórica, cumplen de hecho una “función” de la que resultaría absurdo privar a nuestra sociedad. Los derechos humanos serían inútiles –y quizás también perjudiciales- por lo que dicen, pero cumplen -sin necesidad de decirlo- una positiva función social. Aun rechazando el fundamento teórico clásico, no debe prescindirse de ellos”.

210 Una versión extrema de esta postura podemos encontrar en CAMPS, V., *La imaginación ética*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 2001, pp. 48 y 184, quien entiende que el fundacionalismo es fundamentalista, ya que los valores éticos no se pueden fundamentar en nada.

211 RORTY, R., (Trad. Sinnot, A. E.), *Contigencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 92-93. Resultan evidentes las influencias en el pensamiento de este filósofo el emotivismo ético de raíz humeana, el discurso del relativismo multicultural antropológico y la teoría de los “juegos del lenguaje” del segundo Wittgenstein; para un detenido análisis de las dos últimas corrientes, vid. CONTRERAS, F. J., “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, *Persona y Derecho*, nº 38, cit., 1998, pp. 73-96.

212 RORTY, R., (Trad. Sinnot, A. E.), *Contigencia, ironía y solidaridad*, cit., pp. 102-103: “El aglutinante social que mantiene unida a la sociedad liberal ideal... no se basaría en concepción alguna acerca de determinados fines universalmente compartidos, los derechos humanos, la naturaleza de la racionalidad, el Bien del hombre, o acerca de alguna otra cosa. Sería una convicción basada en nada más profundo que en los hechos históricos que sugieren que sin la protección de algo como las instituciones de la sociedad liberal burguesa, las personas serán menos capaces de resolver su salvación privada, de crear su autoimagen privada”.

diferentes culturas para que las narraciones tristes de opresión e injusticia les impidan considerar a sus semejantes como entes infrahumanos, superando así su falta de empatía²¹³.

Uno de los déficits más importantes que presenta este discurso es la renuncia a una argumentación apoyada en las bases racionales de los derechos humanos, aspecto que debilita su defensa ante sistemas e ideologías que no los respetan. ¿Cómo va a ser posible convencer a quienes niegan o relativizan el concepto de igual dignidad y derechos para un sector de la humanidad, si se desconocen -o se ponen en entredicho- los conceptos que les sirven de raíz? ¿Cómo galvanizar a una opinión pública para la defensa de este ideal si, en el fondo, no se trata más que de un siempre juego de lenguaje?²¹⁴ Asimismo, la negación fundacional conlleva una importantísima quiebra del principio lógico consistente en que la conclusión no puede ser más fuerte que las premisas, puesto que resultaría intrínsecamente contradictorio defender unos derechos fundadores de todo el sistema jurídico que carecen de fundamento²¹⁵. Por otro lado, reducir la filosofía de los derechos humanos a un mero sentimiento implica desvirtuar su potencial utópico, el cual sólo puede descansar sobre una base ético-racional lo suficientemente contundente para oponerse a poderes tiránicos frecuentemente apuntalados por esquemas de pensamiento *fuerte* (etnocentrismo cultural, religioso o racial)²¹⁶.

3.1.3 No fundacionalismo práctico.

Desde un punto de vista pragmático, como de hecho sucedió durante la elaboración de la Declaración Universal, cabe la opción de obviar premeditadamente la controversia acerca de la fundamentación con el fin de obtener el máximo consenso posible al respecto, objetivo que resultaría imposible si nos adentramos en la base filosófico-antropológica de los derechos que se proclaman. Así lo defendió Maritain, quien afirmó en una cita ya legendaria:

213 RORTY, R., “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en AA. VV., (Trad. H. Valencia), *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, pp. 131-136. En clave crítica respecto a esta apología del sentimentalismo en el discurso de los derechos, señala PÉREZ LUÑO, A. E., “Richard Rorty y los derechos humanos de la postmodernidad”, en *La Filosofía del Derecho en perspectiva histórica*, cit., p. 596: “Los derechos humanos son respuestas a determinadas agresiones e injusticias perpetradas contra la humanidad. En la denuncia y en la creación de un clima reivindicativo frente a esos abusos, las emociones, los sentimientos y las formas de expresión narrativas de los mismos han jugado un papel histórico incuestionable. Pero lo que permitido traducir ese cúmulo, muchas veces impreciso y confuso, de sentimientos en derechos, o sea, lo que ha permitido formalizar los sentimientos morales en instituciones jurídico-políticas ha sido, precisamente, la fundamentación racional”.

214 LEGARRE, S. y ORREGO, C., “Los usos del derecho constitucional comparado y la universalidad de los derechos humanos”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 88, Ed. Centro de Estudios Políticos, Madrid, 2010, p. 28: “Podríamos pensar que tal desesperación sobre el sentido de la discusión racional constituye una profecía autocumplida; que, después de ese nihilismo radical, efectivamente no cabe la discusión racional, mas no porque sea imposible entre las culturas actualmente existentes, sino porque hay *una* cultura -el nihilismo occidental- que ha caído más bajo que todas las demás en su racionalidad fundamental, hasta quedarse con la racionalidad técnico-instrumental”.

215 MASSINI CORREAS, C. I., “El fundamento de los derechos humanos en la propuesta positivista-relativista de Ferrajoli”, *Persona y Derecho*, nº 61, cit., Pamplona, 2009, pp. 238-240, y PÉREZ LUÑO, A. E., “Richard Rorty y los derechos humanos de la postmodernidad”, en *La Filosofía del Derecho en perspectiva histórica*, Ed. Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2009, p. 596: “Los derechos humanos son el fundamento del Estado de derecho y para serlo precisan hallarse bien fundamentados”.

216 OLLERO, A., “Cómo tomarse los derechos humanos con filosofía”, cit., p. 109: “La dimensión utópica que esta lucha implica resulta amputada, porque nadie se aprestará a combatir sin fundamento. Si los derechos humanos son la expresión obvia de nuestro momento histórico, resultará un tanto insólito que -en nombre de ellos- se nos invite a modificarlo”.

*“Durante una de las reuniones de la Comisión nacional francesa de la UNESCO en que se discutía sobre los derechos del Hombre, alguien manifestó su extrañeza al ver que ciertos defensores de ideologías violentamente opuestas se había puesto de acuerdo para redactar la lista de derechos. “Claro -replicaron ellos- estamos de acuerdo en esos derechos a condición de que no se nos pregunte por qué. Es con el “por qué” con lo que la discusión comienza”*²¹⁷.

El filósofo galo justifica esta opción en la necesidad de llegar a un acuerdo práctico de extraordinario valor que superara las distancias doctrinales, reforzadas por el pluralismo ideológico, filosófico y religioso de las sociedades modernas²¹⁸. Este silencio sobre los fundamentos tiene, por tanto, un valor puramente estratégico²¹⁹. Puede decirse que se utilizó como un medio para conseguir que los redactores alcanzaran un acuerdo donde se reconociera un elenco de derechos universales comunes -lo cual primaba sobre la labor de fundamentación teórica- so pena de empantanar de forma indefinida la discusión e impedir la consecución del objetivo práctico buscado: la elaboración de un documento que concitara el más amplio consenso universal posible²²⁰.

A pesar de lo dicho, como posteriormente veremos, Maritain no se puede encuadrar dentro de aquellos autores que rechazan la fundamentación teórica de los derechos humanos. Su postura pragmática resulta muy distinta a su elaboración teórica, siendo ésta última claramente favorable a una base objetiva y sólida que sustente el edificio de los derechos del hombre. No cabe duda de que esta dualidad generó contradicciones en el profesor francés, pero también puede explicarse su compleja posición como una solución realista frente a un desafío crucial para su época: dotar a la humanidad de un cuerpo axiológico-jurídico común²²¹.

Una postura muy cercana es la que se defiende por Rhonheimer. El profesor de la Pontificia Universidad del *Sacro Cuore* entiende que, en el contexto de una sociedad cosmovisionalmente plural y secularizada, los resultados de la actuación política práctica deben tener una fundamentación “tenue” o de mínimos, con la finalidad de generar un consenso lo más amplio posible, pero ello no impide -más bien exige- que dicho acuerdo se asiente, a su vez, sobre una base moral objetiva, firme y categórica, puesto que la pacífica convivencia entre personas ideológicamente dispares requiere unos recios pilares comunes en los que apoyarse. Este fundamento lo proporcionaría un discurso racional sobre la justicia compartible por creyentes y no

217 MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., p. 94.

218 MARITAIN, J., “Introduction” en AA.VV., *Les Droits de l’homme. Problèmes, vues et aspects*, Ed. UNESCO, París, 1948, p. II: “Puesto que la finalidad de la UNESCO es una finalidad práctica, el acuerdo de los espíritus puede llevarse a cabo espontáneamente, no sobre un común pensamiento especulativo, sino sobre un común pensamiento práctico, no sobre la afirmación de una misma concepción del mundo, del hombre y del conocimiento, sino sobre la afirmación de un mismo conjunto de convicciones concernientes a la acción. Esto es poco sin duda, esto es el último reducto del acuerdo de los espíritus. Sin embargo, esto es bastante para realizar una gran obra, y sería mucho tomar conciencia de este conjunto de comunes convicciones prácticas”.

219 GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia Católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II”, cit, p. 449, habla de consenso práctico o político.

220 MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el estado*, cit., p. 93-94: “Pero sería muy fútil intentar una común justificación racional de esas conclusiones prácticas y de esos derechos. Si lo hiciésemos, correríamos el riesgo de imponer un dogmatismo arbitrario o ser parados en seco por irreconciliables diferencias. La cuestión aquí planteada es la del acuerdo práctico entre hombres que se encuentran opuestos entre sí en el plano teórico”.

221 En el fondo, se trata de un intento de conciliación entre los dos papeles que le tocó jugar a Maritain respecto a los derechos humanos: el de filósofo, en su afán de abrir una vía de diálogo entre el catolicismo y la Modernidad, y el de político, como presidente de la delegación francesa en la segunda Asamblea General de la UNESCO.

creyentes: la ley natural²²². Nuevamente apreciamos la neta distinción entre los planos teórico y práctico de cara a la fundamentación de los derechos humanos, cuyo objetivo es el de poder encauzar hacia metas comunes el pluralismo ideológico -dentro de cada país- y el multiculturalismo -en el plano internacional- que caracterizan nuestra época.

Esta opción posibilista adoptada en 1948 ha obtenido un respaldo expreso desde el Magisterio actual, como podemos apreciar en la siguiente declaración de Juan Pablo II:

*“... la Declaración de 1948 no presenta los fundamentos antropológicos y éticos de los derechos del hombre que proclama. Hoy parece claro que tal empresa resultaba prematura en aquel momento. Es a las diferentes familias de pensamiento –en particular a las comunidades creyentes– a las que incumbe la tarea de poner las bases morales del edificio jurídico de los derechos del hombre”*²²³.

El Santo Padre considera que las circunstancias históricas en las que se generó la Declaración Universal -los albores de la Guerra Fría con dos bloques políticos radicalmente enfrentados por el dominio del mundo- no admitían otra posibilidad que la de obviar un pronunciamiento terminante acerca de las bases antropológicas y éticas del texto, si se quería obtener el fin deseado. Sin embargo, Juan Pablo II reitera la ineludible necesidad de fundamentar tales derechos, entendiendo que dicha tarea no sólo resulta posible en la actualidad sino que la contribución de las comunidades de creyentes tiene un valor decisivo, en tanto defensoras del valor absoluto de una dignidad humana fundada en el carácter trascendente de toda persona²²⁴. Asimismo, desde esta perspectiva, Juan Pablo II parece incluso apelar a la admisibilidad de una fundamentación plural en la que colaboren las distintas escuelas ideológicas, filosóficas y religiosas.

A pesar de lo expuesto, no cabe obviar que la tesis del no fundacionalismo teórico conlleva un evidente riesgo: la carencia de una base filosófica clara incrementa exponencialmente la posibilidad de debilitar los derechos humanos mediante su manipulación, quedando al albur de interpretaciones desviadas que traicionen su auténtico espíritu²²⁵. Sobre dicho extremo se ha pronunciado la

222 RHONHEIMER, M. (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit. pp. 192-193, y “Secularidad cristiana y cultura de los derechos humanos”, en *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, nº 118, Ed. Universidad Internacional de La Rioja, 2008, en www.nuevarevista.net/articulos/secularidad-cristiana-y-cultura-de-los-derechos-humanos, visitado el 13 de diciembre de 2014.

223 JUAN PABLO II, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado en la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 7.

224 JUAN PABLO II, Carta con motivo del 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, 30 de noviembre de 1998: “Por otra parte, hace cincuenta años el marco político posbélico no permitió que los autores de la Declaración la dotaran de una base antropológica y de referencias morales explícitas; pero sabían bien que los principios proclamados se desvalorizarían rápidamente si la comunidad internacional no procuraba enraizarlos en las diversas tradiciones nacionales, culturales y religiosas. Quizá sea ésta la tarea que nos corresponde ahora...”.

225 La paradoja de una carencia de fundamentación sobre los derechos humanos, como presupuesto indispensable para la obtención de un consenso universal pero que, a su vez, conlleva la imposibilidad para determinar el contenido concreto de tales derechos, con todos los problemas que ello genera en cuanto a su aplicación práctica, ha sido certeramente expuesta por SÁNCHEZ-CÁMARA, I., “La abolición de la familia”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., Ed.), *Debate sobre el concepto de familia*, Ed. CEU, Madrid, 2013, pp. 199-200, quien advierte que si el acuerdo se limitaría a la expresión “derechos humanos”, éstos pueden acabar constituyendo un paraguas bajo el cual pueden cobijarse derechos y posturas muy contradictorias, como sucede actualmente en la controversia sobre el aborto o los modelos de familia.

profesora Glendon:

“Sin embargo, la decisión de seguir adelante sin “preguntarse el porqué” tuvo su precio, como ya previó uno de los filósofos de la UNESCO. Richard McKeon²²⁶, en un ensayo titulado “Bases filosóficas y circunstancias materiales de los Derechos del Hombre”, advirtió que, mientras no se terminaran sus cimientos, la Declaración sería muy vulnerable ante las luchas por el control y su interpretación sobre “el objetivo de avanzar por el interés general”²²⁷.

Los peligros de este “ruidoso” silencio sobre los fundamentos en la Declaración Universal se evidencian, de forma aún más radical, ante afirmaciones como las de MacIntyre, quien entiende que la ausencia de un fundamento expreso en dicho documento -y en otros posteriores que lo han desarrollado- constituye la prueba más contundente de que los derechos humanos son una mera ficción²²⁸.

3.1.4 Fundacionalismo ligero.

Dentro de esta rúbrica podemos incluir la doctrina de Rawls, que aborda la cuestión al exponer la justificación de un derecho de gentes -trasunto de los derechos humanos-, aplicable tanto a regímenes políticos liberales como otros que denomina “jerárquicos”, caracterizando a éstos últimos la circunstancia de que el sentimiento de libertad individual se encuentra sustituido por la pertenencia a determinados grupos o comunidades que velan por los intereses de sus miembros.

A juicio del profesor norteamericano, no cabe basar los derechos humanos en doctrinas morales omnicomprendivas o en concepciones filosóficas de la naturaleza que prediquen la moralidad y dignidad humanas, sino que deben ser explicados por su funcionalidad. Por tanto, la base argumental de tales derechos está en la necesidad de encontrar un consenso lo suficientemente amplio acerca de los criterios mínimos para que un Estado “bien ordenado” pueda admitirse dentro del grupo de las naciones civilizadas. Los presupuestos para estos “regímenes decentes” son dos. Primeramente, el respeto a los derechos humanos básicos: la tutela de la vida, el acceso a los medios de subsistencia y a la seguridad, libertad frente a la esclavitud o el trabajo forzado, tutela de la propiedad, libertad de conciencia, pensamiento y religión e igualdad formal ante la ley. En segundo término, la existencia de una “jerarquía consultiva decente” provista de mecanismos representativos corporativos y una burocracia que persiga el bien común y la aplicación del Estado

226 MCKEON, R., “Fondements philosophiques et conditions matérielles des Droits de l’Homme”, en AA. VV., *Les Droits de l’Homme. Problèmes, vues et aspects*, cit., pp. 24-25: “Las dificultades aparecerán por el hecho de que estas divergencias [en la concepción de estos derechos, en sus postulados de base y en los métodos de aplicación] hacen temer un uso desviado de la Declaración de Derechos del Hombre en provecho de los intereses particulares y no para el beneficio de la verdad universal o del bienestar general”.

227 GLENDON, M. A., en el Prefacio de HAALAND MATLARY, J. (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., pp. 22-23. Idéntica opinión mantienen CONTRERAS, F. J., “Por qué la izquierda ataca a la Iglesia”, en CONTRERAS, F. J. y POOLE, D., *Nueva izquierda y cristianismo*, Ed. Encuentro, Madrid, 2011, pp. 49-50, y SÁNCHEZ CÁMARA, I., “El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos”, *Persona y Derecho*, nº 38, cit., 1998, pp. 249-252.

228 MACINTYRE, A. (Traducción A. Varcárcel), *Tras la virtud*, cit., pp. 98-99: “La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos [humanos], es... el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existan (...) En la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de 1949, la práctica de no dar ninguna buena razón para aseveración alguna, que se ha convertido en normal para las Naciones Unidas, se sigue con gran rigor”.

de derecho. Sin embargo, no se requiere a tales efectos que dichos países admitan el pluralismo político, la completa libertad de expresión o el principio igualitario de “un ciudadano, un voto”²²⁹. En conclusión, lo decisivo en el debate fundacional no sería la argumentación racional acerca de la base de los derechos fundamentales, sino el rol que los mismos desempeñan como criterio de legitimación de un régimen político en la comunidad internacional.

Sin embargo, este discurso presenta varios puntos débiles. El primero de ellos radica en la “falacia funcionalista” en la que recae al sustituir la cuestión del “por qué” de los derechos humanos por la del “para qué” de los mismos, es decir, el fundamento por la función, con lo que se elude la resolución del problema al partir de una concepción eminentemente utilitarista de los derechos individuales²³⁰. Por otro lado, la tópica apelación al consenso oculta otra aporía: se confunde el fin con los medios. La búsqueda de un acuerdo amplio entre tradiciones filosóficas, culturales y religiosas se ha mostrado como el camino históricamente más adecuado para poner de manifiesto -y reconocer- estos derechos, pero aún queda otro interrogante más profundo y anterior a dicha avenencia de voluntades, su última razón: ¿por qué este conjunto de verdades o afirmaciones han suscitado tan amplio asentimiento?²³¹. Por tanto, el consenso no es en puridad el fundamento de estos derechos, al tener un valor meramente adjetivo y procedimental, ni puede servir como sucedáneo de una imprescindible base filosófica racional²³².

Desde otro punto de vista, Dworkin entiende que no cabe una justificación esencialista o “*espectral*” de los derechos humanos que sostienen algunas “*doctrinas antiguas*”. A su juicio, tales derechos sólo pueden basarse en la “*idea vaga, pero poderosa*” de la dignidad humana, junto al derecho de todo ciudadano a ser tratado en términos de igual consideración y respeto con independencia de sus circunstancias económicas²³³. Siguiendo su razonamiento, podemos entender que, en el fondo, el único fundamento sería la idéntica dignidad de toda persona y de ella se derivaría, como aplicación concreta, la igualdad de derechos que cualquier ciudadano puede invocar ante el Estado²³⁴.

229 RAWLS, J., (Trad. Valencia, H.) “El derecho de gentes”, en AA. VV., (SHUTE, S. y HURLEY, S., eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, pp. 47-85, y *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, (Trad. Valencia, H.), Ed. Paidós, Barcelona, 2001.

230 Como acertadamente señala GONZÁLEZ, A. M., “El fundamento de la ley natural”, en AA. VV. (Trigo, T., ed.), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento y comentarios*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2010, p. 156: “Para dar razón última de un proceso natural no basta con hacer explícita su función, pues siempre cabe preguntar: ¿y cuál es el sentido de cumplir tal función?”.

231 BEUCHOT, M., *Derechos humanos. Historia y Filosofía*, Ed. Distribuciones Fontamara, México, 1999, p. 41: “[Los derechos humanos] No son buenos por ser universales. Es como si la teoría de la verdad pragmática o pragmatista de Apel, el cual cree que algo es verdadero si nos ponemos de acuerdo, Savater respondiera que no, que es al revés: nos ponemos de acuerdo porque es verdadero; el acuerdo se explica por la verdad y no la verdad por el acuerdo”.

232 OLLERO, A., “Derecho positivo y derecho natural, todavía...”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, nº 25, Ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2005, p. 187: “Lo procedimental no puede entenderse como alternativa sustitutiva de lo sustancial, sino como vía de acceso a los contenidos ético-materiales, o, en caso extremo, como recurso para evitar que la dificultad de un acceso fiable a ellos condene a la más crasa arbitrariedad”.

233 DWORKIN, R., (Trad. Gustavino, M.), *Los derechos en serio*, Ed. Ariel, Barcelona, 1989, pp. 37 y 295.

234 Así lo entienden, analizando el artículo 1 de la Ley Fundamental de Bonn, MENKE, C. y POLLMANN, A., (Trad. Capdevila, R.), *Filosofía de los derechos humanos, cit.*, p. 167: “La dignidad humana y los derechos fundamentales son aquí dos aspectos distintos de uno y el mismo enfoque sobre el igual respeto de todos los hombres. La dignidad humana denota la exigencia de todos los hombres de ser ante todo respetados por igual....El reconocimiento de la dignidad de cada uno de los hombres y el reconocimiento de los derechos de cada uno de los hombres van juntos”.

Sin desconocer que la dignidad humana aparece invocada en la Declaración Universal como pieza clave de los derechos del hombre, no puede obviarse que este término sufre una grave carencia, agravada en la actualidad: su falta de concreción²³⁵. El concepto de dignidad ha sido empleado por diversas corrientes con un sentido muy dispar, lo cual pone de relieve que, aunque posea una gran capacidad para concitar acuerdos el un nivel superficial del lenguaje, estamos ante una idea que esconde importantes discrepancias respecto a su significado más profundo. De hecho, la dignidad de la persona constituye un fundamento aceptable desde el punto de vista de cosmovisiones muy diversas, tanto religiosas como laicas, pero su aplicación práctica suscita controversias irresolubles²³⁶. En este sentido, la dignidad sólo resulta útil para alcanzar un consenso superficial, pero no para una fundamentación final de los derechos.

3.1.5 Fundacionalismo sólido.

El principal argumento filosófico que se utiliza por esta corriente para fundar los derechos humanos reside en la ley natural. Este tema fue especialmente tratado por Maritain, en el marco de una labor de conciliación entre elementos procedentes de dos tradiciones distintas: el iusnaturalismo clásico tomista -ley natural- y el moderno de corte racionalista -los derechos del hombre-. El razonamiento de este filósofo parte de que los seres humanos gozamos de una naturaleza común, la cual se manifiesta, por un lado, en la libertad como capacidad para decidir las acciones que se desea realizar y, del otro, en la existencia de fines inherentes al ser profundo de toda persona, latente en nuestras inclinaciones naturales, que deben ser descubiertos y asumidos como preceptos de la ley natural. Asimismo, la singularidad de los seres racionales nos remite a un orden lógico regido por la sabiduría divina. De esta especial constitución ontológica se derivan una serie de derechos -y deberes- fundamentales que preexisten a la voluntad del legislador y deben ser reconocidos por todos los ordenamientos positivos, pues constituyen instrumentos jurídicos indispensables para la adecuada realización del destino de todo individuo²³⁷.

235 MINNERATH, R., “La naturaleza humana como sustrato de los derechos humanos”, *cit.*, p. 18: “De entrada, afirma [La Declaración de las Naciones Unidas de 1948] “la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana”. Esta dignidad no se fundamenta, sólo se declara”.

236 GLENDON, M. A., (Trad. Fidalgo, C.), “La soportable levedad de la dignidad”, *Persona y Derecho*, nº 67, *cit.*, 2012, pp. 254 y 260: “Hoy en día, las controversias en torno al significado y valor del concepto son más intensas que nunca, y cada vez se hace más difícil evitar enfrentarse a la cuestión de si la noción de “dignidad” es capaz de cargar con el enorme peso que se le ha asignado en el discurso moral y político (...) En cualquier caso, no hay más remedio que reconocer que el empeño por establecer un fundamento filosófico para el concepto de dignidad que resulte inteligible tanto para creyentes como para no creyentes está a medio hacer”, MASSINI, C. I., “Individualismo y derechos humanos”, *Persona y Derecho*, nº 16, *cit.*, 1987, p. 26: “Pero sucede que ... existen diferentes concepciones de la “dignidad de la persona humana”, que deben ser discutidas por su influencia sobre las diversas formas de conceptualizar los “derechos”. No es posible dar por superadas todas las controversias sobre los temas fundamentales de la filosofía y desarrollar las doctrinas que suponen una solución de estos problemas como si, de hecho, hubieran sido solucionados definitivamente”, OLLERO, A., “Derecho y moral. Implicaciones actuales”, *Religión, racionalidad y política*, *cit.*, p. 192: “La dignidad de la persona, presunto fundamento de nuestro sistema constitucional, (artículo 10.1 CE) se ha convertido jurídicamente en una bella palabra para no decir nada”, y CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (III), en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., ed.), *El sentido de la libertad*, *cit.*, p. 271: “Es muy dudoso que la noción de la dignidad humana pueda seguir teniendo sentido en el marco de la nueva cosmovisión ateo-materialista que parece haberse hecho con la hegemonía cultural en Occidente”. Por contra, MENKE, C. y POLLMANN, A., (Trad. Capdevila, R.), *Filosofía de los derechos humanos*, *cit.*, pp. 142-143, valora positivamente el hecho de que el concepto de dignidad haya conseguido desprenderse de su contenido, porque de esta manera ha conseguido unificar posturas espirituales y políticas tan dispares como el liberalismo, el socialismo y el catolicismo.

237 MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, *cit.* pp. 97-124, y (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, *cit.*,

Otros autores complementan esta idea nuclear con diferentes aportaciones. Hervada entiende que los derechos humanos parten del dato real de que todo ser humano es persona, es decir, un ser dotado de un preeminente estatuto ontológico -aquí sí cabría emplear la denominación “dignidad del hombre” en sentido fuerte- al cual se encuentran íntimamente ligados bienes o derechos que corresponden a todo miembro del género humano por igual, atendiendo a su cualidad de seres llamados a la excelencia, netamente diferenciados de las especies animales, e integrados por ello en un orden superior²³⁸.

Desde otra perspectiva, Beuchot considera que la propuesta iusnaturalista debe ser renovada, sugiriendo que la naturaleza humana constituye un concepto analógico, comprensivo de los rasgos comunes a todas las personas sin obviar sus diferencias, y también icónico, como paradigma ejemplar de la categoría de seres racionales sin eliminar la singularidad de cada individuo, lo cual conlleva la ineludible tensión entre universalidad y particularidad que se refleja en los derechos fundamentales²³⁹.

Asimismo, John Finnis, uno de los máximos representantes de la denominada “Nueva Escuela del Derecho Natural”, afirma que los derechos del hombre no pueden deducirse a partir de un concepto abstracto de naturaleza sino que expresan exigencias de justicia, es decir, la participación en bienes primarios reclamados por los principios básicos de razonabilidad práctica y comunes a todos los seres humanos. En relación con ello, el profesor de Oxford defiende que tales principios son percibidos *per se*, directa e intuitivamente, debido a su carácter de evidentes e indemostrables y, por tanto, no surgen de la mera especulación teórica. Añade el filósofo australiano que siempre existirán algunos derechos absolutos, puesto que la razón práctica revela la irracionalidad de lesionar los valores básicos -entendidos como bienestar de individuos concretos, no como hipótesis ideal- que constituyen el núcleo duro de lo que entendemos como dignidad humana²⁴⁰. La originalidad de este planteamiento radica en la inversión de las tesis del iusnaturalismo ilustrado, pues los derechos del hombre no se perciben como conceptos inferidos racionalmente de la idea de naturaleza por la razón teórica, sino bajo la forma instrumentos jurídicos que garantizan la consecución de bienes primarios captados directamente por la razón práctica, produciendo así el “*florecimiento humano*” o la perfección de la naturaleza de los seres racionales. De este modo, la ley natural no sería el punto de partida, sino de la estación de llegada en la reflexión sobre los derechos fundamentales.

Otra fundamentación sólida, compatible con la estrictamente filosófica, es la de raíz teológica. Según la misma, los derechos del hombre -especialmente en su cualidad de frontera jurídica inviolable para el Estado- tiene su origen en la condición del ser humano como imagen divina o criatura singularmente preferida por Dios en el orden de lo creado, pues ello le otorga una singular dignidad trascendente que exige determinadas formas de respeto y consideración *erga omnes*, las

pp. 57-60.

238 HERVADA, J., “Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana”, en *Escritos de derecho natural*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2013, pp. 209-235, y “Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantean a la filosofía del derecho”, *cit.*, pp. 247-256.

239 BEUCHOT, M., *Derechos humanos. Historia y Filosofía*, *cit.*, pp. 43-60. Se aprecia la voluntad de conjugar la tradición tomista -analogía- con la filosofía pragmática de Pierce -icono-.

240 FINNIS, J. (Trad. Orrego, C.), *Ley natural y derechos naturales*, *cit.*, pp. 67-69, 151-154, 191-194, 227, 239, 249 y 253. Dentro de los derechos absolutos se comprenden el derecho a la vida, a la capacidad procreadora, a la información veraz y a ser tenido en cuenta en las decisiones que afecten al bien común.

cuales se traducen dentro de la esfera jurídica en los denominados “derechos humanos”²⁴¹. Evidentemente, si se pretende fundar un absoluto jurídico intangible respecto a las decisiones arbitrarias del poder, la base más firme que se puede encontrar es el Absoluto metafísico, entre cuyos imperativos objetivos y categóricos se encuentra el de no vulnerar la dignidad humana mediante la tutela y el respeto de sus inalienables derechos²⁴².

La principal crítica que se vierte hacia estas posiciones radica en la dificultad de que estas argumentaciones adquieran el margen de consenso universal necesario, dado que en el estado actual de las sociedades contemporáneas existe una acusada pluralidad cosmovisional, de forma que las bases teológicas o de la ley natural no contarían, en principio, con la aquiescencia de quienes asuman una cosmovisión agnóstica o atea²⁴³. Éste fue el argumento utilizado en los debates de la

241 RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., “Los derechos humanos: del individualismo a la ética de la responsabilidad”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, t. XV, Ed. BOE, Madrid, 1998, p. 112: “En la doctrina de los derechos humanos hay desde luego un núcleo que parece dar consistencia a la denominación y ser la base de alguno de sus rasgos más persistentes. Ese núcleo al que me refiero es que el individuo es antes que el Estado, que el Estado es por el individuo, para el individuo, y no el individuo por el Estado. Esto a su vez puede tener una clara fundamentación. Si al individuo se le concibe como capaz de una unión con Dios que comienza en esta vida y se prolonga en la eternidad, esa fundamentación es desde luego clara”.

242 MONZÓN, A., “Derechos humanos y diálogo intercultural”, *cit.*, p. 129. “Existe, sin embargo, una realidad más fundamental (obvia desde el punto de vista de la historia de las ideas, aunque escasamente divulgada): los derechos humanos, nacidos con el tránsito a la modernidad, son inconcebibles sin la afirmación previa del carácter sagrado (absoluto) de la persona humana proclamado por el monoteísmo. Es la creencia en un Absoluto trascendente lo que ha hecho posible la afirmación del valor absoluto de cada ser humano”, MASSINI, C., “Individualismo y derechos humanos”, *cit.*, p. 37: “La ausencia de una fundamentación trascendente otorga a las concepciones de esta línea de ideas una notable debilidad interna, sobre todo si lo que se persigue es justificar el carácter absoluto de ciertos derechos, aún frente a las aparentemente más justificadas exigencias del poder”, SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Los Derechos Humanos, entre la retórica y la ideología”, *cit.*, p. 671: “Por mucho que se intente ocultar, la teoría de los derechos...tiene su fundamento genuino en una determinada concepción metafísica que sustenta una idea teleológica de la naturaleza humana”, POOLE, D., “Relativismo y tolerancia”, en CONTRERAS, F. J., y POOLE, D., *Nueva izquierda y cristianismo*, *cit.*, p. 162: “En definitiva, es necesario volver a introducir la reflexión sobre Dios en el debate ético y político porque, cuando en el Derecho y la Política se quita a Dios de en medio, toda declaración solemne de derechos y obligaciones se convierte en pura retórica, expresión de buenos deseos, carentes de un fundamento racional decisivo. Al contrario de lo que comúnmente se piensa, el recurso a Dios... [es] un argumento necesario para justificar cabalmente la obligatoriedad y el fundamento de los deberes y derechos humanos”, GONZÁLEZ PÉREZ, J., *La dignidad de la persona*, *cit.*, pp. 30 y 36: “Si todo hombre es persona porque así ha sido hecho...el fundamento de la categoría de persona humana no puede ser el hombre mismo, sino un ser superior a todo hombre y capaz de influir razón y libertad en la materia de que estamos hechos. Es el mismo Dios (...) No puede olvidarse el origen divino de la dignidad humana. Sólo así garantizamos el respeto a la misma debido”, PERRY, M., *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, Ed. Oxford University Press, New York, 1998, pp. 11-41, y CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (III)”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., ed.), *El sentido de la libertad*, *cit.*, pp. 270-271 y 296-298.

243 Así lo entiende PÉREZ LUÑO, A. E., *Estado de derecho, derechos humanos y constitución*, *cit.*, p. 146: “Como balance general de las tesis objetivistas entiendo que su principal virtud, su pretensión de fundar los derechos humanos en valores objetivos no sometidos a discusión por evidencia y conexión metafísica con el absoluto, constituye al propio tiempo su mayor limitación. En efecto, es difícil universalizar esta fundamentación respecto a quienes no creen en la trascendencia o que, sin excluirla, prefieren una justificación racional e immanente para una realidad radicalmente humana como son los derechos humanos”. No obstante, ante esta opinión caben tres objeciones: en primer término, las fundamentaciones racional y metafísica no son excluyentes *per se* sino que pueden complementarse, como mantiene Santo Tomás de Aquino al defender la compatibilidad entre fe y razón dado que ambas fluyen de la misma fuente sobrenatural; en segundo lugar, la dimensión trascendente no es ajena a lo específicamente humano sino que constituye una cualidad común y esencial a todos los seres racionales, sin perjuicio de la variedad de respuestas que cada sujeto dé a esta cuestión en el ejercicio de su libre albedrío y, por último, menos universal sería aún una propuesta cerradamente immanentista sobre el fundamento de los derechos del hombre, dado que la mayoría de la población del planeta profesa algún credo religioso. Similar opinión a la mantenida por el autor de estas líneas es la expresada por OLLERO, A., “Para una teoría jurídica de los derechos humanos”, *cit.*, p. 121: “Considerar lo religioso como incompatible con lo “humano” resulta tan “teocrático” como querer juridizar el propio credo sin argumento racional alguno. Si, al afirmar que el término derecho “humano”

Comisión redactora de la Declaración de 1948 para que en el texto final no se incluyeran los términos “Dios” o “naturaleza”²⁴⁴.

3.2 POSTURA DEL MAGISTERIO SOBRE LA NECESIDAD DE FUNDAMENTAR LOS DERECHOS HUMANOS.

Una vez analizadas las aportaciones de las diferentes escuelas de pensamiento sobre la existencia o no de un fundamento de los derechos del hombre, procedemos a exponer la posición del Magisterio acerca de esta cuestión.

Como tendremos ocasión de examinar a continuación, la doctrina pontificia insiste en la necesidad de reconocer que los derechos humanos gozan de fundamento, tanto desde la perspectiva filosófica como la teológica, considerando además imprescindible dicha labor a los efectos de una adecuada comprensión y garantía de tales derechos. Ello implica la ineludible exigencia de llevar a cabo dicha tarea, aun sin perder de vista las dificultades para llegar a puntos de acuerdo sobre una cuestión tan debatida:

*“Reconocemos la falta de unanimidad en el modo como los derechos humanos suelen fundarse filosóficamente. A pesar de ello, todos estamos llamados a defender a cada ser humano, que es el sujeto de los inalienables derechos humanos, y a trabajar para conseguir entre nuestros contemporáneos un acuerdo sobre la existencia y la sustancia de estos derechos humanos”*²⁴⁵.

En pleno auge de la posmodernidad dicha posición reviste especial trascendencia, pues el Magisterio es consciente de la grave crisis que atraviesan actualmente los derechos fundamentales debido al cuestionamiento de sus bases racionales por las denominadas “filosofías de la sospecha”²⁴⁶. Juan Pablo II ya advirtió sobre los peligros que implicaba la inexistencia de un fundamento común para los derechos humanos:

“En este sentido, es motivo de seria preocupación el hecho de que hoy algunos nieguen la universalidad de los derechos humanos, así como niegan que haya una naturaleza común a todos

tiene la virtud de ser “mundano y laico”, se lo entiende como excluyente de lo divino, no es extraño que se llegue a la curiosa propuesta de “libertad” religiosa que, por definición, habría de ignorar las creencias religiosas de la sociedad”.

244 En su estudio exhaustivo acerca de las discusiones y borradores de la Declaración de 1948, GLENDON, M. A., (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la declaración Universal de Derechos Humanos*, cit., pp. 147-148, 219-220 y 238, señala que C. Malik, en primera instancia, intentó introducir una mención a la divinidad que fue rechazada por R. Cassin, en aras de una mayor universalidad del texto, y por el delegado soviético, al considerarlo una afirmación vacía de contenido; posteriormente -Tercera Comisión- el representante de Brasil, Dr. Atayde, realizó otro intento que fue neutralizado por el representante chino, Dr. Chang, con idéntica aseveración al poder entenderse implícita la referencia a Dios en el hecho de que todos los hombres nacen libres e iguales y, por último, el representante holandés en el momento de redacción del Preámbulo vio naufragar su pretensión de incluir una fundamentación teísta debido al clima generalizado de oposición entre los demás componentes de la Comisión.

245 JUAN PABLO II, Discurso en la Universidad de Uppsala, 9 de junio de 1989, 7.

246 La expresión “maestros de la sospecha” ha sido utilizada para identificar un elemento común en los planteamientos de Marx Nietzsche, y Freud: la “destrucción” de los presupuestos racionalistas de la filosofía moderna empleando para ello, respectivamente, las ideas de alienación, vitalismo nihilista y subconsciente sexualmente reprimido. Este término ha sido empleado por RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*, Ed. Seuil, París 1969, citado por JUAN PABLO II, Audiencia General, 29 de octubre de 1980, 1, nota 1.

(...) Pero una cosa es afirmar un legítimo pluralismo de las formas políticas y otra cosa es negar el carácter universal o inteligible de la naturaleza del hombre”²⁴⁷.

Pero el Papa polaco no se limitó a diagnosticar el problema, sino que además propuso una solución al mismo e, igualmente, remarcó la inescindible relación entre fundamentación y eficacia de estos derechos:

“La Iglesia está convencida de que en el reconocimiento de ese fundamento antropológico y ético de los derechos humanos [que la dignidad de la persona se fundamenta en su calidad de criatura hecha a imagen y semejanza de Dios] reside la más eficaz protección contra todo tipo de violación y abuso”²⁴⁸.

Sin embargo, quien más ha insistido en este punto ha sido Benedicto XVI, expresando su opinión ante la Asamblea General de las Naciones Unidas:

“No obstante, hoy es preciso redoblar los esfuerzos ante las presiones para reinterpretar los fundamentos de la Declaración y comprometer con ello su íntima unidad, facilitando así su alejamiento de la protección de la dignidad humana para satisfacer meros intereses, con frecuencia particulares”²⁴⁹.

Siguiendo la misma línea, cabe reseñar otra intervención más reciente de Ratzinger:

“Si se vieran privados [los derechos humanos] de un fundamento objetivo racional, común a todos los pueblos, y se basaran exclusivamente en culturas, decisiones legislativas o sentencias de los tribunales particulares, ¿cómo podrían ofrecer un terreno sólido y duradero para las instituciones supranacionales como el Consejo de Europa, y para vuestra tarea dentro de esta prestigiosa institución?”²⁵⁰.

Francisco I también reitera la necesidad de que los derechos humanos se apoyen en argumentos sólidamente fundados:

“[La defensa de los derechos humanos] Supone la convicción de que un ser humano es siempre sagrado e inviolable, en cualquier situación y en cada etapa de su desarrollo. Es un fin en sí mismo y nunca un medio para resolver otras dificultades. Si esta convicción cae, no quedan fundamentos sólidos y permanentes para defender los derechos humanos, que siempre estarían sometidos a conveniencias circunstanciales de los poderosos de turno”²⁵¹.

De acuerdo con dichas afirmaciones, la enseñanza pontificia entiende que la búsqueda de un

247 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de septiembre de 1995, 3.

248 JUAN PABLO II, Discurso en el acto de la concesión del título de Doctor “Honoris causa”, 17 de mayo de 2003, 4.

249 BENEDICTO XVI, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008.

250 BENEDICTO XVI, Discurso de a los miembros del “Bureau” de la Asamblea parlamentaria del Consejo de Europa, 8 de septiembre de 2010.

251 FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 213.

fundamento para los derechos humanos constituye una tarea indispensable para la comprensión, interpretación y adecuada defensa de los mismos, haciéndolos más sólidos frente a los intentos de desnaturalizar su contenido.

El Magisterio parte de que la dignidad de la persona y sus derechos descansan sobre la naturaleza humana. Prescindir de este fundamento o, de un modo más sutil, entenderlo como una cuestión sujeta a una redefinición continua en función de otros parámetros, como las mayorías al uso o los intereses económicos, conlleva un inevitable empobrecimiento, dejando estos derechos al albur de los grupos de presión más influyentes o poderosos. Dicho en otras palabras, el antifundacionalismo o el relativismo constituyen un camino abierto hacia la manipulación de los derechos fundamentales que, carentes de referentes objetivos, podrán ser limitados, restringidos o modificados a gusto de los diversos intereses en liza²⁵².

En definitiva, la doctrina papal más reciente insiste en que la negación del fundamento de los derechos humanos -o su ocultación- constituye uno de los mayores problemas que acechan a la defensa de la dignidad de la persona, siendo éste un diagnóstico en el que coincide un sector importante de la doctrina iusfilosófica contemporánea²⁵³.

3.3 DOBLE FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO.

A modo de introducción, hemos de destacar que los documentos pontificios no contemplan un único fundamento de los derechos humanos, sino que reconocen una doble base: la filosófica y la teológica. También resulta imprescindible poner de manifiesto que restringiremos el análisis histórico -salvo contadas excepciones- a las enseñanzas emanadas desde Juan XXIII hasta la actualidad, dado que la plena recepción de los derechos humanos de la Modernidad por el

252 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz de 2007, 8 de diciembre de 2006, 13: “Por tanto es importante que los Organismos internacionales no pierdan de vista el fundamento natural de los derechos del hombre. Eso los pondría a salvo del riesgo, por desgracia siempre al acecho, de ir cayendo hacia una interpretación meramente positivista de los mismos. Si esto ocurriera, los Organismos internacionales perderían la autoridad necesaria para desempeñar el papel de defensores de los derechos fundamentales de la persona y de los pueblos, que es la justificación principal de su propia existencia y actuación”, Discurso pronunciado tras el concierto organizado por el Consejo Pontificio Justicia y Paz con ocasión del 60º Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre de 2008: “Si se prescinde de esta sólida base ética [la ley natural escrita por Dios en la conciencia humana], los derechos humanos son frágiles porque carecen de fundamento sólido”, y Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias sociales, 4 de mayo de 2009: “Si se ignora esta sólida base ética y política, los derechos humanos se debilitan, pues quedan privados de fundamento”.

253 Entre otros, HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados, Hacia una dictadura del relativismo*, cit., pp. 25-48, SÁNCHEZ CÁMARA, I., “El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos”, *Persona y Derecho*, nº 38, cit., 1998, p. 250: “El olvido de la antigua fundamentación iusnaturalista los ha abandonado [a los derechos humanos] al ámbito de las luchas, de los intereses y de la propaganda política (...) Sugiero que la “politización” de los derechos humanos, su conversión en medio de propaganda ideológica tiene bastante que ver con la ocultación del problema de su fundamentación”, OLLERO, A., “Cómo tomarse los derechos humanos con filosofía”, cit., p. 109: “El problema del fundamento de los derechos humanos no parece marginable, y no sólo por razones de rigor teórico”, SCARAFFIA, L., “Los derechos humanos: Realidad y utopía”, en SCARAFFIA, L., y ROCELLA, E. (Trad. L. Sanz), *Contra el cristianismo. La ONU y la Unión Europea como nueva ideología*, cit., p. 21: “Pero la crisis [de los derechos humanos] nace sobre todo de la permanente dificultad para reconocer a la Declaración un claro fundamento teórico, aunque pocos lo admitan abiertamente”, y CONTRERAS, F. J., “Cristianismo, democracia y crisis europea”, en CONTRERAS, F. J. y POOLE, D., *Nueva izquierda y cristianismo*, cit., p. 239: “...el disenso en torno al “por qué (o el no planteamiento de la cuestión) acabará afectando inevitablemente al “qué”.

Magisterio no tuvo lugar hasta la encíclica *Pacem in Terris*.

A los efectos de realizar un adecuado enfoque de la cuestión, se debe tener en cuenta que los documentos papales, cuyo lenguaje no reviste un carácter estrictamente jurídico. De acuerdo con ello, los textos suelen abordar el fundamento de los derechos humanos desde la perspectiva del origen de la dignidad humana, ya que ésta última constituye la base iusfilosófica de estos derechos²⁵⁴. En este sentido, el Magisterio reconoce que los derechos humanos no son actos de fe *stricto sensu*, sin perjuicio de que la reflexión teológica les proporcione un sentido más profundo²⁵⁵.

Por tanto, se distinguen dos niveles en la fundamentación de los derechos del hombre. Uno de ellos, que podemos denominar filosófico en tanto que directamente aprehensible a través de la razón humana, y otro, de carácter religioso, derivado de la Revelación e incardinado en el ámbito de la fe proclamada por la Iglesia Católica²⁵⁶.

La complementariedad de esta doble fundamentación resulta admisible desde los presupuestos de la doctrina tomista, la cual que admite una plena coherencia entre fe y razón de acuerdo con el conocido aforismo “*la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona*”²⁵⁷. Con ello se reconoce la existencia de dos bases autónomas de conocimiento -fe y razón- las cuales no son contradictorias entre sí sino que, al tener ambas un mismo origen divino, resultan plenamente compatibles²⁵⁸.

De acuerdo con su carácter eminentemente programático, el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia Católica expresa con extraordinaria claridad esta doble fuente:

254 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Universal de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 3: “La Declaración tiene como premisa básica la afirmación de que el reconocimiento de la dignidad innata de todos los miembros de la familia humana, así como la igualdad e inalienabilidad de sus derechos, es el fundamento de la libertad, la justicia y la paz en el mundo. Todos los documentos internacionales sucesivos sobre los Derechos Humanos reiteran esta verdad, reconociendo y afirmando que derivan de la dignidad y del valor inherentes a la persona humana”.

255 BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en unas Jornadas de estudio sobre Europa organizadas por el Partido Popular Europeo, 30 de marzo de 2006, y Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales, 4 de mayo de 2009.

256 GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia Católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II”, *cit.*, pp. 441 y 450-462.

257 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 8, ad. 2, *cit.*, p. 96. El Aquinate insiste en esta idea en otro pasaje de la misma obra, I-II, q. 93, a. 6, *cit.*, p. 728: “Por el contrario, en los buenos, ambos [conocimientos] se encuentran reforzados, porque al conocimiento natural del bien se añade en ellos el conocimiento de la fe y del don de la virtud, y a la inclinación natural al bien se junta el impulso interior de la gracia y de la virtud”.

258 CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, 24 de abril de 1870, 4: “Pero aunque la fe se encuentra por encima de la razón, no puede haber nunca verdadera contradicción entre una y otra: ya que es el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, quien ha dotado a la mente humana con la luz de la razón”, CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 36: “Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será una realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tiene origen en un mismo Dios”, JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998, 43: “La fe, por tanto, no teme la razón, sino que la busca y confía en ella. Como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, así la fe supone y perfecciona la razón”, FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 242: “La fe no le tiene miedo a la razón; al contrario, la busca y confía en ella, porque la luz de la razón y la de la fe provienen ambas de Dios, y no pueden contradecirse entre sí”, y GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II”, *cit.*, p. 452: “La perspectiva teológica y la filosófica iusnaturalista adoptada por el Magisterio se complementan”.

“La raíz de los derechos del hombre se debe buscar en la dignidad que pertenece a todo ser humano. Esta dignidad, connatural a la vida humana e igual en toda persona, se descubre y comprende, ante todo, con la razón. El fundamento natural de los derechos aparece aún más sólido si, a la luz de la fe, se considera que la dignidad humana, después de haber sido otorgada por Dios y herida profundamente por el pecado, fue asumida y redimida por Jesucristo mediante su encarnación, muerte y resurrección. La fuente última de los derechos humanos no se encuentra en la mera voluntad de los seres humanos, en la realidad del estado o en los poderes públicos, sino en el hombre mismo y en Dios su Creador”²⁵⁹.

La encíclica *Pacem in Terris*, primer documento pontificio que menciona expresamente la Declaración Universal de los Derechos Humanos, enumera sus fundamentos filosófico y teológico de forma complementaria²⁶⁰. Igualmente, la declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, distingue entre las razones de orden natural y sobrenatural que sirven de base al derecho a la libertad religiosa²⁶¹.

Otros documentos más recientes insisten en esta doble argumentación. Juan Pablo II defiende que la fuente de la dignidad humana se encuentra tanto en la propia naturaleza humana –esfera meramente racional- como en la dimensión trascendente de la persona –de raíz religiosa-²⁶², entendiendo que los derechos humanos se encuentran fundados sobre la ley natural y confirmados por Cristo en el Evangelio²⁶³. Incluso señala la existencia de un nexo directo entre el origen divino del ser humano y la atribución natural de derechos inviolables e inherentes a su dignidad²⁶⁴.

259 PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, n. 153 *ab initio*.

260 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 9-10: “En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza (...) Si, por otra parte, consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas por Dios, hemos de valorar necesariamente en mayor grado aún esta dignidad, ya que los hombres han sido redimidos con la sangre de Jesucristo, hechos hijos y amigos de Dios por la gracia sobrenatural y herederos de la gloria eterna”.

261 En su Párrafo 2, se reconoce que el derecho fundamental a la libertad religiosa se encuentra fundado tanto en la dignidad humana, la cual se puede conocer a través de la propia razón natural, como en la Palabra revelada por Dios. Así lo interpreta igualmente JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17, al señalar que dicho texto conciliar no sólo aborda esta cuestión desde el plano meramente teológico, sino también desde la perspectiva del Derecho natural. El documento conciliar tiene como fuente el pensamiento de MARITAIN, J., (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., pp. 69-70, quien distingue, en cuanto al ejercicio del derecho a la libertad de conciencia, su vínculo con Dios y con la verdad (deber teológico y moral), por un lado, y, del otro, su relación con el Estado y la comunidad temporal (derecho natural inviolable).

262 JUAN PABLO II, Mensaje a la ONU, 2 de diciembre de 1978, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditados ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 4 y 7, y Discurso durante el acto académico de concesión del título de doctor “*honoris causa*”, 17 de mayo de 2003, 4.

263 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado en Varsovia, 8 de junio de 1991, 5, Discurso al embajador de Argelia, 4 de junio de 1987, 4, y Discurso en el encuentro con los jóvenes en Casablanca (Marruecos), 19 de agosto de 1985, 5: “Sí, los derechos del hombre son asimismo la expresión de la voluntad de Dios y la exigencia de la naturaleza humana tal y como Dios la ha creado”.

264 JUAN PABLO II, Homilía en la Misa a los fieles de la Archidiócesis de Huambo (Angola), 5 de junio de 1992, 4: “Si analizamos bien los derechos humanos y los correspondientes deberes consignados en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, y otros que les podamos unir, igualmente tienen como fundamento inmediato la naturaleza humana creada por Dios, ellos evocan los diez mandamientos de la Ley de Dios y las normas del Evangelio. Son una verdad, un valor cristiano, en consonancia con el Evangelio de nuestra fe”, y *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 99: “La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible, y precisamente por esto, sujeto natural de

Benedicto XVI ha sido uno de los pontífices que más ha profundizado en la concurrencia de estas dos raíces para la comprensión de los derechos humanos. El papa bávaro entiende que *“La acción de la Iglesia en la promoción de los derechos humanos se apoya, por consiguiente, en la reflexión racional, de modo que estos derechos se pueden presentar a toda persona de buena voluntad, independientemente de su afiliación religiosa”*²⁶⁵. Asimismo sostiene que *“Esos valores, derechos y deberes tienen su origen en la dignidad natural de toda persona, algo accesible al razonamiento humano. La fe cristiana no impide, sino que favorece, esta búsqueda y es una invitación a buscar una base sobrenatural a esta dignidad”*²⁶⁶, y *“La construcción de la paz pasa siempre por la protección del hombre y de sus derechos fundamentales. Esta tarea (...) debe estar constantemente inspirada por la dignidad trascendente de la persona humana y por los principios inscritos en su naturaleza”*²⁶⁷.

También Francisco I ha tenido ocasión de pronunciarse acerca de esta doble motivación de los derechos de la persona, en relación entre la defensa del derecho a la vida del concebido no nacido:

*“La sola razón es suficiente para reconocer el valor inviolable de cualquier vida humana, pero si además la miramos desde la fe, toda violación de la dignidad personal del ser humano grita venganza delante de Dios y se configura como una ofensa al creador del hombre”*²⁶⁸.

De acuerdo con estas citas, resulta evidente que los textos magisteriales, si bien emanan de la suprema autoridad eclesial y tienen un carácter eminentemente religioso, no han obviado en ningún momento que los derechos inherentes a toda persona no sólo tienen un fundamento trascendente, sino también filosófico y estrictamente aconfesional, accesible por tanto a creyentes y no creyentes, configurando así un campo común de entendimiento y acción²⁶⁹.

No obstante, el reconocimiento de estas dos fuentes suscita una importante cuestión, cual es la de la relación que existe entre ambos fundamentos: ¿Se encuentran subordinados uno al otro o deben ser tratados a un mismo nivel? ¿Existe contradicción entre ellos?

derechos que nadie puede violar”. Al respecto añade CAÑIZARES, A., “Derechos humanos: su fundamentación. El magisterio del Papa Juan Pablo II”, en <http://www.staffcatholic.net/archivos/lexicon/derechoshumanos.pdf>, visitado el 13 de abril de 2015, p. 256: “La inviolabilidad de la persona humana es reflejo de la inviolabilidad del mismo Dios. Aquí radica, en el pensamiento y en la acción del Papa Juan Pablo II, el fundamento más firme y último de los derechos humanos”.

265 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales, 4 de mayo de 2009.

266 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa en el LX aniversario de la Convención Europea sobre Derechos Humanos, 8 de septiembre de 2010.

267 BENEDICTO XVI, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013.

268 FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 213.

269 BENEDICTO XVI, Discurso ante la Asamblea General de la ONU, 18 de abril de 2008: “Los derechos humanos son presentados cada vez más como el lenguaje común y el sustrato ético de las relaciones internacionales”, GLENDON, M. A., *Justicia, razón, derechos*, Ed. Encuentro, 2010, Madrid, p. 37: “De modo análogo, en el pensamiento social católico los derechos humanos surgen de un orden natural, en el que las leyes pueden ser descubiertas gracias al estudio y la experiencia, tanto de quienes son fieles como de los que no lo son”, y GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II”, *cit.*, p. 452: “...por una parte se afirma que Dios es el legislador último de esa ley natural, pero por otra, se defiende que todo hombre puede conocer y comprender lo establecido por dicha norma, siendo por ello una ley de validez universal”.

En principio, la jerarquización de estos fundamentos no es objeto de un tratamiento sistemático por el Magisterio, pero algunos textos nos permiten llegar a una conclusión al respecto.

Pío XII, incluso antes de la aprobación de la Declaración Universal, ya manifestó la superioridad de una fundamentación metafísica de los derechos humanos frente a su mera consagración positiva²⁷⁰.

Juan XXIII también defendió una cierta gradación entre los fundamentos religioso y filosófico, considerando que la doctrina revelada nos lleva a valorar de forma más profunda la dignidad de la persona humana que los argumentos de razón natural²⁷¹. Asimismo, el Concilio Vaticano II, coincidiendo con la postura expresada por el Papa Pacelli, insistió en la supremacía de la fundamentación religiosa de la dignidad humana²⁷².

Bajo el pontificado de Pablo VI se celebró el Sínodo de los Obispos de 1974, donde se proclamó solemnemente que, si bien la dignidad humana y sus derechos son un bien común de todos los hombres, los mismos encuentran su expresión más completa en el Evangelio e, igualmente, el Evangelio constituye el motivo más urgente para implicarse en la defensa y promoción de tales derechos²⁷³.

El magisterio de Juan Pablo II, aunque no refleje de forma explícita una jerarquía fundacional, sí defiende que el carácter trascendente del ser humano es lo que determina una base fiable respecto a cualquier manipulación de los derechos fundamentales, reconociendo indirectamente el carácter decisivo de la base religiosa como barrera defensiva infranqueable frente a los posibles ataques que pueda sufrir la persona y sus derechos²⁷⁴. También Benedicto XVI apostó decididamente por una

270 PÍO XII, Radiomensaje “*Benignitas et humanitas*” de víspera Navidad de 1944, 24 de diciembre de 1944, IV: “La Iglesia tiene la misión de proclamar al mundo, ansioso de mejores y más perfectas formas de democracia, el mensaje más alto y más necesario que pueda existir: la dignidad del hombre y la filiación divina (...) El misterio de la Santa Navidad proclama esta inviolable dignidad humana con un vigor y una autoridad inapelable, que sobrepasa infinitamente a la que podrían conseguir todas las posibles declaraciones de los derechos del hombre”. Esta afirmación no debe entenderse actualmente como una postura contraria a la futura formulación de la Declaración Universal, sino más bien exterioriza el rechazo a una visión exclusivamente inmanentista de los derechos humanos que niega su apertura a la realidad trascendente de toda persona. Así lo confirman el CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 41: “Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, perece”, y BENEDICTO XVI, Mensaje en la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 13: “Por tanto, es importante que los Organismos internacionales no pierdan de vista el fundamento natural de los derechos del hombre. Eso los pondría a salvo del riesgo, por desgracia siempre al acecho, de ir cayendo hacia una interpretación meramente positivista de los mismos” y Discurso ante la Asamblea General de la ONU, 18 de abril de 2008: “Por tanto, los derechos humanos han de ser respetados como expresión de justicia y no simplemente porque pueden hacerse respetar mediante la voluntad de los legisladores”.

271 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 10.

272 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 41: “No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia”.

273 PABLO VI/SÍNODO DE LOS OBISPOS, III Asamblea General, 23 de octubre de 1974.

274 JUAN PABLO II, Discurso ante los miembros del cuerpo diplomático acreditados ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 7: “Cuando nuestros contemporáneos buscan una base sobre la que apoyar los derechos del hombre, deberían encontrar en la fe de los creyentes y en su sentido moral, los fundamentos trascendentes indispensables para que estos derechos permanecieran al abrigo de todas las tentativas de manipulación por parte de los poderes humanos”, Discurso a los obispos de Francia (región del suroeste) en la visita “*Ad limina apostolorum*”, 6 de febrero de 1987, 3: “Porque, en lo sucesivo, Dios mismo aparece con su exigencia absoluta de respeto y de justicia, con su llamada a la amistad dada y recibida. A los ojos del cristiano, es en este nivel donde se sitúan los derechos del hombre, inseparables de sus deberes. Un sistema ético sin referencia a un Principio trascendente es incapaz de crear unos valores morales absolutos; deviene débil en la práctica y precario en su duración”, y *Veritatis Splendor*, 6 de agosto

mutua interacción entre fe y razón²⁷⁵. En algunas ocasiones presenta la visión metafísica como complementaria o facilitadora de que la razón humana pueda defender la dignidad humana en plenitud²⁷⁶. Sin embargo, en otras afirma que el fundamento religioso adquiere una posición de especial relevancia²⁷⁷. Así, señala que los derechos humanos “*adquieren plena luz en el mensaje de Cristo*”²⁷⁸, “*están fundados en Dios creador*”²⁷⁹ y “*en última instancia, están enraizados en una participación de Dios, que ha creado a la persona humana con inteligencia y libertad*”²⁸⁰.

El Compendio de Doctrina Social de la Iglesia Católica se hace igualmente eco de dicha jerarquización al señalar que “*El fundamento natural de los derechos [humanos] aparece aún más sólido si, a la luz de la fe, se considera que la dignidad humana, después de haber sido otorgada por Dios y herida profundamente por el pecado, fue asumida y redimida por Jesucristo mediante su encarnación, muerte y resurrección*”²⁸¹. De esta manera, se entiende que la dimensión trascendente perfecciona la perspectiva secularizada de los derechos del hombre.

La insuficiencia de una argumentación meramente inmanentista para la adecuada defensa de los derechos humanos ha sido ratificada por el Papa Francisco quien, basándose en el análisis de la realidad histórica, ha insistido en que el ideal de fraternidad común en el que se inspira la solidaridad universal requiere ineludiblemente de la referencia a un Padre trascendente común, ya que si se prescinde del mismo naufraga la realización práctica de la hermandad entre todos los hombres que distintas éticas contemporáneas han predicado²⁸². También ha tenido ocasión de repetir

de 1993, 99: “Sólo Dios, el Bien supremo, es la base inamovible y la condición insustituible de la moralidad, y por tanto de los mandamientos, en particular los negativos, que prohíben siempre y en todo caso el comportamiento y los actos incompatibles con la dignidad personal de cada hombre”.

275 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 28: “Pero, al mismo tiempo, [la fe] es una fuerza purificadora para la razón misma. Al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera la ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio”, *Spe Salvi*, 30 de noviembre de 2007, 23: “Por eso la razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y misión”, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 56: “En el laicismo y en el fundamentalismo se pierde la posibilidad de un diálogo fecundo y de una provechosa colaboración entre la razón y la fe religiosa. La razón necesita siempre ser purificada por la fe, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón para mostrar su auténtico rostro humano. La ruptura de este diálogo comporta un coste muy gravoso para el desarrollo de la humanidad”, y Discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006. Idéntico criterio mantuvo su predecesor JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998, 48: “La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal”.

276 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea parlamentaria del Consejo de Europa, 8 de septiembre de 2010: “La fe cristiana no impide sino que favorece esta búsqueda [de los valores derechos y deberes inherentes a la dignidad humana]...”, y Discurso ante la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 4 de mayo de 2009: “Estrictamente hablando, estos derechos humanos no son verdades de fe (...) Estos derechos reciben una confirmación ulterior desde la fe”.

277 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 16: “En Cristo podemos encontrar las razones supremas para hacernos firmes defensores de la dignidad humana y la paz”. No obstante, hay que tener en cuenta que este apartado está expresamente dirigido por el Papa al Pueblo de Dios.

278 BENEDICTO XVI, Discurso ante la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 4 de mayo de 2009.

279 BENEDICTO XVI, Discurso en el concierto organizado por el 60º Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, 10 de diciembre de 2008.

280 BENEDICTO XVI, Discurso ante los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 4 de mayo de 2009.

281 PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, n. 153.

282 FRANCISCO I, *Lumen Fidei*, 29 de junio de 2013, 54, y Mensaje para la XLVII Jornada Mundial de la Paz, 8 de

este argumento basándose en el concepto teológico del ser humano como *imago Dei*: “La solidaridad cristiana entraña que el prójimo sea amado no sólo como «un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos», sino como «la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo», como un hermano”²⁸³. Como colofón de todo ello, Bergoglio expresa con claridad dónde radica la suprema fundamentación de los derechos esenciales del ser humano: “Quienes se empeñan en la defensa de la dignidad de las personas pueden encontrar en la fe cristiana los argumentos más profundos para ese compromiso”²⁸⁴.

El origen de esta gradación jerárquica de los argumentos fundacionales de los derechos podemos encontrarlo en la propia ley natural –en la que se fundan filosóficamente los derechos humanos–, tal y como ha señalado la Comisión Teológica Internacional:

*“La ideal de la ley natural se justifica sobre todo en el plano de la observación reflexiva de las constantes antropológicas que caracterizan una lograda humanización de la persona y una vida social armoniosa (...) Sin embargo, solo la asunción de la dimensión metafísica de lo real puede dar a la ley natural su plena y completa justificación filosófica”*²⁸⁵.

En este sentido, cabe concluir que el Magisterio reconoce la existencia de una doble fundamentación para los derechos humanos, una accesible por vía filosófica y otra de raíz religiosa, pero además entiende que la naturaleza trascendente del ser humano da una respuesta más completa a la adecuada defensa de los derechos fundamentales²⁸⁶.

Pero lo anterior no implica una reducción de los derechos humanos a la categoría de argumento exclusivamente accesible a los creyentes -lo cual conllevaría además una contradicción con las notas de universalidad e inherencia a la naturaleza humana que les son propias-, sino el reconocimiento expreso de que la base religioso-antropológica de los derechos esenciales de la persona les otorga una especial fortaleza, protegiéndolos de hermenéuticas disolventes o fragmentarias²⁸⁷.

diciembre de 2013, 1.

283 FRANCISCO I, Mensaje para la XLVII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2013, 4. En este párrafo se cita textualmente la encíclica de JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 40.

284 FRANCISCO I, *Laudato si'*, 24 de mayo de 2015, 65.

285 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural*, 12 de junio de 2009, nn. 61 y 62.

286 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 4, vol. 2, *cit.*, p. 736: “Esas palabras [de Graciano: el derecho natural es lo que se contiene en la ley y el Evangelio] no se han de entender como si todo lo que se contiene en la ley y el Evangelio fuera de ley natural, pues enseñan muchas cosas superiores a la naturaleza; sino en el sentido de que la ley natural alcanza aquí [en el Evangelio] su expresión más plena”. El Aquinate no plantea una eliminación del orden racional por la fe sino más bien que la perfección del mismo en la Revelación, lo cual concuerda con la postura del Magisterio consistente en que la fundamentación trascendente de los derechos humanos resulta a la vez coherente y superior a la estrictamente filosófica.

287 JUAN PABLO II, Discurso en el acto de la concesión del título de Doctor “Honoris causa”, 17 de mayo de 2003, 4: “Por eso, “la Iglesia está convencida de servir a la causa de los derechos del hombre cuando, fiel a su fe y su misión, proclama que la dignidad de la persona se fundamenta en su calidad de criatura hecha a imagen y semejanza de Dios”(Discurso al cuerpo diplomático, 9 de enero de 1989, n. 7). La Iglesia está convencida de que en el reconocimiento de ese fundamento antropológico y ético de los derechos humanos reside la más eficaz protección contra todo tipo de violación y abuso”, y BENEDICTO XVI, Discurso ante la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 4 de mayo de 2009: “Por tanto, los derechos humanos, en última instancia, están enraizados en una participación de Dios, que ha creado a toda persona humana con inteligencia y libertad. Si se ignora esta sólida

Tampoco cabe entender que la posición superior de la base trascendente de estos derechos permita prescindir de su base racional²⁸⁸. Ello resultaría contraproducente atendiendo a la compatibilidad entre fe y razón²⁸⁹, y a la posibilidad de que la argumentación meramente filosófica constituya un acertado punto de encuentro entre creyentes y no creyentes en la defensa de valores inherentes a la dignidad humana²⁹⁰.

Siguiendo el lenguaje tomista, se puede mantener que la fundamentación filosófica de los derechos humanos constituye una causa segunda o posterior, accesible a todo ser racional, mientras que la religiosa sería la causa primera u originaria, que requiere la adhesión personal a una cosmovisión trascendente de la realidad sirviendo así de fundamento último a tales derechos²⁹¹. En este sentido, la búsqueda de la razón natural respondería a la pregunta: “¿Cuál es el fundamento de los derechos inviolables del ser humano?”, y la teológica al interrogante: “¿Cuál es el origen de la dignidad inherente a toda persona de la que nacen tales derechos?”.

En definitiva, se trata de dos fundamentos que necesariamente se complementan sin perjuicio de encontrarse en un nivel diferente, dada la primacía ontológica de la argumentación metafísica frente a la puramente inmanentista.

base ética y política, los derechos humanos se debilitan, pues quedan privados de su fundamento”. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, CONTRERAS, F. J., “¿Por qué los tratados europeos evitan mencionar el cristianismo?”, *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, cit., pp. 116-117: “Señalemos simplemente que la noción de dignidad humana –la idea según la cual la mera pertenencia a nuestra especie confiere al individuo ciertos derechos inalienables- encuentra una fundamentación insuperable en la creencia cristiana de la filiación divina: el *homo sapiens* no es el producto fortuito de una lotería cósmica, sino la criatura predilecta de un Dios amoroso. De ahí deriva su dignidad: de lo alto (...) Sólo la religión confiere a la dignidad humana un fundamento sólido: si el hombre es hijo de Dios –y no un capricho de la química del carbono- entonces es realmente sagrado; su dignidad es entonces objetiva y no autoatribuida”.

288 JUAN PABLO II, Discurso a los profesores y estudiantes en la Catedral de Colonia, 15 de noviembre de 1980, 5: “La valoración de la dignidad personal del hombre y de su decisivo significado no es ya solamente posible a través de la fe; en esa valoración interviene también la razón, la cual es capaz de discernir lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, y de reconocer la libertad como condición fundamental de la existencia humana. Es un signo confortante de que la razón sobrepasa lo mundano. Lo mismo hay que decir sobre la idea relativa a los derechos humanos...”, y FRANCISCO I, Discurso al Consejo de Europa, 25 de noviembre de 2014: “En la visión cristiana, razón y fe, religión y sociedad, están llamadas a iluminarse una a otra, apoyándose mutuamente y, si fuera necesario, purificándose recíprocamente de los extremismos ideológicos en que pueden caer.”.

289 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 4 de mayo de 2009: “Con todo, es evidente que los hombres y las mujeres, viviendo y actuando en el mundo físico como seres espirituales, perciben la presencia penetrante de un logos que les permite distinguir no sólo entre lo verdadero y lo falso, sino también entre el bien y el mal, entre lo mejor y lo peor, entre la justicia y la injusticia”.

290 GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia Católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II”, cit., p. 462: “Sin embargo, nada impide la complementariedad de estos enfoques teológicos –cuya validez y aceptación será exclusiva para los creyentes-, con el desarrollo y la profundización del diálogo de la Jerarquía de la Iglesia Católica con diferentes éticas, con el objetivo de compartir criterios morales sobre la dignidad del ser humano y sobre sus derechos...”.

291 POOLE, D., “Relativismo y tolerancia”, en CONTRERAS, F. J., y POOLE, D., *Nueva izquierda y cristianismo*, cit., pp. 160-161, distingue entre la fuente última de la ley natural y la forma de conocimiento de la misma. En este sentido existiría una causa próxima de esta ley (Dios), la cual es admitida por los creyentes, y unas causas segundas (inclinaciones naturales) a las cuales también pueden tener acceso cualquier persona con uso de su razón, independientemente de su credo. No obstante, aceptar la causa primera “es un presupuesto cognoscitivo necesario para llegar al fondo de las cosas”. Este doble nivel de conocimiento es compartido por BENEDICTO XVI, Discurso ante la embajadora de Canadá en la Santa Sede, 30 de octubre de 2008: “La verdadera libertad se funda y se desarrolla en última instancia en Dios (...) El ejercicio de esta libertad implica la referencia a una ley moral natural, de carácter universal, que precede y une todos los derechos y los deberes”.

Para concluir este apartado hemos de añadir que, aun reconociendo la mencionada gradación, se pueden distinguir dos criterios magisteriales en la exposición o predicación de los fundamentos de los derechos humanos²⁹².

El primero de ellos está representado por el planteamiento ascendente, especialmente visible en la doctrina de Pío XII y Juan XXIII. Consiste en partir de los principios de la ley natural y la dignidad humana universal, para acabar en la plena confirmación de los mismos por el mensaje evangélico²⁹³. El núcleo vendría constituido por la defensa del ser humano como fin irreductible en sí mismo que jamás puede ser degradado a la categoría de mero instrumento²⁹⁴. Su principal ventaja radica en que, al ofrecer un ámbito de universalidad más amplio, resulta más fácil de asimilar por creyentes y no creyentes.

La segunda línea sería la de un enfoque descendente de inspiración netamente cristológica, según el cual la plena humanidad de Jesucristo, entendida como experiencia existencial de fe, muestra el verdadero significado de la dignidad de la persona y sus inseparables derechos, unido a las restantes consecuencias de orden práctico que ello implica en los órdenes de la moral y de la justicia. Esta orientación se encuentra fuertemente arraigada en la teología personalista de Juan Pablo II²⁹⁵.

3.3.1 *Fundamento teológico.*

La Comisión Pontificia Justicia y Paz, basándose en textos bíblicos, ha enumerado hasta cuatro fundamentos de los derechos del hombre desde el punto de vista estrictamente religioso: la teología de la imagen, la de la Encarnación, la de la eclesiología y la de la liberación²⁹⁶.

Primeramente, la teología de la imagen nos reconduce a la enseñanza veterotestamentaria del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios (Gén. 1, 26-27). Cada persona es *imago Dei* cuya dignidad deviene absoluta en cuanto singular partícipe de la naturaleza divina, constituyendo así la obra maestra de la creación. Además, la condición de hijos de un mismo Padre confiere un título legítimo de fraternidad universal a todos los miembros de la especie humana.

292 HAMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’histoire”, *cit.*, pp. 292-295, y COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dignidad y derechos de la persona humana*, 1983, 2.1.2.

293 Este criterio también se puede identificar en la Declaración *Dignitatis Humanae* en la que, tras ahondar en las fuentes filosóficas de la libertad religiosa en su primer capítulo, dedica el siguiente en la exposición de las raíces de este derecho fundamental en la Revelación.

294 No obstante, para evitar cualquier tentación de humanismo en clave inmanentista o atea, se aclara por la Comisión Teológica Internacional que el ser humano constituye un fin intermedio, cuya dignidad debe ser respetada por el propio bien del hombre y, como fin último, por mandato de Dios.

295 JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 10: “Por esto precisamente, Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es —si se puede expresar así— la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad”, y *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 54: “De esto se deduce que la *doctrina social* tiene de por sí el valor de un *instrumento de evangelización*: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del «proletariado», la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como del respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte”.

296 PONTIFICIA COMISIÓN JUSTICIA Y PAZ, *L’Eglise et les droits de l’homme*, Ed. Cité du Vatican, 2011, pp. 37-45.

En segundo lugar, a teología de la Encarnación se refiere al hecho trascendental del Verbo de Dios “humanado”. La centralidad del Dios hecho hombre en Jesucristo, como Segunda Persona de la Santísima Trinidad, implica que la perfección del ser humano se alcanza con la condición de hijo adoptivo de Dios en Cristo. Por ello, la participación de la naturaleza y gracia divinas se hace aún más intensa y constituye un signo de la suprema dignidad de la persona, reconociendo a sus semejantes como hermanos.

Una tercera perspectiva es la aportada por la teología de la eclesiología, centrada en la misión evangelizadora de la Iglesia mediante la predicación del mensaje de fraternidad universal proclamado por Jesús.

En este sentido, podemos entender que las teologías de la imagen, la de la Encarnación y la de la eclesiología son complementarias desde un esquema trinitario, en tanto constituyen tres momentos en los que se manifiesta la excelsa dignidad de la criatura humana por su especial vinculación con el Creador, en la primera de ellas con Dios Padre, en la segunda con Dios Hijo y en la tercera a través de la intervención del Espíritu Santo en la historia de la humanidad.

Como última fundamentación, la teología de la liberación insiste en la faceta de justicia del mensaje evangélico, entendiendo que el seguimiento de Cristo conlleva la lucha por la igualdad y dignidad humanas, especialmente de los más desfavorecidos, en el contexto del Reino de Dios cuya venida exige una caridad hecha realidad en el “hoy” y el “ahora”.

El documento de la Comisión Pontificia finaliza haciendo referencia a la dimensión escatológica de los derechos humanos. Con ello se insiste en que, si bien la lucha por la implantación y el desarrollo de los mismos debe llevarse a cabo en el momento presente, la plenitud de estos valores y principios no tendrá lugar hasta el fin de los tiempos con la segunda venida de Cristo.

Algunos teólogos relacionan, además, otros fundamentos complementarios de los derechos de la persona, tales como la Alianza entre Dios y los hombres expresada en el Decálogo, o la idea de solidaridad cristiana, tomando como referencia textos paulinos en los que se establece la similitud entre el cuerpo humano y la Iglesia de Cristo (1 Cor. 12, 12-29)²⁹⁷.

No obstante, los textos del Magisterio se decantan por un criterio más limitado en la motivación teológica de los derechos humanos, ciñéndose a la teología de la imagen y a la de la redención.

Singular importancia tiene en la doctrina pontificia la referencia a que el hombre, como imagen divina, constituye el fundamento de la suprema dignidad de toda persona.

Ya Juan XXIII hizo mención del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios²⁹⁸, y en esta idea insistieron tanto el Concilio Vaticano II como Pablo VI²⁹⁹.

297 GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia Católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II”, *cit.*, p.462.

298 JUAN XXIII, Discurso de 4 de enero de 1963.

299 CONCILIO VATICANO II, 7 de diciembre de 1965, *Gaudium et Spes*, 21.: “La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección. Es Dios Creador el que constituye al hombre inteligente y libre en la sociedad”, y

Juan Pablo II también tuvo ocasión de señalar, en relación con este punto, que “*la dignidad cada una de las personas tiene su fuente primera en la relación esencial con Dios Creador y Padre, a cuya imagen y semejanza fue creada, por lo que está dotada de inteligencia y de libertad*”³⁰⁰, pues los seres humanos son “*imagen visible del Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar*”³⁰¹, cuya dignidad se basa “*en su cualidad de criatura hecha a imagen y semejanza de Dios*”³⁰², “*al llamarlo a ser su hijo adoptivo*”³⁰³, confiriéndole a su dignidad una dimensión sagrada que implica a los creyentes en su defensa³⁰⁴, y “*por tanto radicalmente orientada [la dignidad de la persona] a su Creador, está en relación constante con los que tienen su misma dignidad*”³⁰⁵. Asimismo, defiende con rotundidad que “*los derechos del hombre se fundan en Dios Creador, quien ha dotado a toda persona de inteligencia y libertad, y ha querido que la organización de la sociedad esté al servicio del hombre*”³⁰⁶.

De acuerdo con lo expuesto, no resulta exagerado afirmar que el fundamento nuclear de los derechos de la persona se encuentra, a juicio del Papa Wojtyła, en el hombre como criatura de Dios hecha a su imagen y semejanza³⁰⁷.

Benedicto XVI afirma igualmente que la dignidad humana, junto a sus derechos inalienables, tienen su origen en la persona como *imago Dei*:³⁰⁸

PABLO VI, Discurso al Secretario General de las Naciones Unidas, 5 de febrero de 1972: “La Iglesia que vela, ante todo, por los derechos de Dios, no podrá despreocuparse jamás de los derechos del hombre, creado a imagen y semejanza de su Creador. Ella se siente herida cuando los derechos de un hombre, cualquiera que sea, o dondequiera que esté, son ignorados y violados”, Mensaje al Presidente de la Asamblea General de la ONU, 10 de diciembre de 1973, y Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditados ante la Santa Sede, 14 de enero de 1978, II: “Para quien cree en Dios, todos los seres humanos, incluso los menos favorecidos, son hijos del Padre universal que los ha creado a su imagen y guía sus destinos con amor solícito”.

300 JUAN PABLO II, Discurso por la XXIV Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 1991, V.

301 JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 99.

302 JUAN PABLO II, Discurso al Instituto Internacional para los derechos del hombre, 22 de marzo de 1979 y Discurso ante los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 7.

303 JUAN PABLO II, Discurso por la concesión del doctorado “*honoris causa*”, 17 de mayo de 2003, 2.

304 JUAN PABLO II, Discurso ante el embajador de Túnez, 15 de enero de 1982 y Homilía en la Misa del Campo de Marte (Guatemala), 7 de marzo de 1983.

305 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 1999, 2.

306 JUAN PABLO II, Mensaje a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas con motivo el XL Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 6 de diciembre de 1988.

307 CAÑIZARES, A., “Derechos humanos: su fundamentación. El magisterio del Papa Juan Pablo II”, *cit.*, p. 255: “Pero es que, además, el papa señala lo que está en la base de todo: El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; ha sido querido directamente por Dios; ahí radica, en último término, su carácter de persona, su unicidad e irrepetibilidad, su dignidad inviolable, la sacralidad de la persona que no puede ser aniquilada”, BERTONE, T., “Jean-Paul II, maître des Droits de l’Homme”, en AA. VV., *La promotion des Droits de l’homme et Jean-Paul II*, Ed. Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2011, p. 92: “Juan Pablo II propone una antropología cristiana basada sobre los principios fundamentales del hombre (...) sobre todo el hombre es la imagen de Dios; esto constituye la verdad fundamental de la persona humana y el punto de partida para todas las reflexiones sobre las cuestiones sociales de las que los derechos humanos forma parte”, y HAMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’histoire”, *cit.*, p. 287: “...[Juan Pablo II] menciona a menudo la enseñanza bíblica del hombre creado a imagen de Dios. La expresión es citada dos veces en *Redemptor Hominis* (9,1: 13, 2), seis veces en *Laborem Exercens* (1,4,2 bis; 6,2; 9,21; 25,2), cuatro veces en *Familiaris Consortio* (nn. 11,1; 28,1 y 2; 32,1; 64,4)”.

308 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 12 y 13, Discurso tras el concierto por el 60º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 18 de septiembre de 2008, Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 4 de mayo de 2009 y *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 45: “Sobre este aspecto, la doctrina social de la Iglesia ofrece una aportación específica, que se funda en la creación del hombre “a imagen de Dios” (Gn 1, 27), algo que comporta la inviolable

*“Sobre este aspecto, la doctrina social de la Iglesia ofrece una aportación específica, que se funda en la creación del hombre “a imagen de Dios” (Gn 1, 27), algo que comporta la inviolable dignidad de la persona humana, así como el valor trascendente de las normas morales naturales”*³⁰⁹.

También Francisco I remarca, como base de los derechos y de la igualdad fundamental entre todos los hombres, el dato revelado de que todo individuo sea *“la imagen viva de Dios Padre, rescatado por la sangre de Jesucristo y bajo la acción permanente del Espíritu Santo”*³¹⁰. En este sentido podríamos hablar de una fundamentación trinitaria de la dignidad humana que compagina las teologías de la *imago Dei*, de la Encarnación y de la eclesiología.

Esta profusa referencia magisterial a la teología de la imagen resulta en ocasiones complementada con menciones a la Encarnación y Redención como elementos esenciales que sirven para conformar los derechos inviolables e inherentes a las personas³¹¹. Partiendo de esta idea del ser humano como criatura de Dios Padre, también se hacen referencias a la fraternidad humana que deriva de ello³¹², lo cual constituye la base antropológica y teológica de los derechos humanos que se manifiesta en la sociabilidad natural que se da entre las personas³¹³.

Esta profunda conexión entre los derechos del hombre, su dignidad y la condición de la persona

dignidad de la persona humana, así como el valor trascendente de las normas morales naturales”.

309 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 45. Idéntico criterio ha mantenido en otras intervenciones como Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 12 y 13, Discurso tras el concierto por el 60º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 18 de septiembre de 2008, Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, 4 de mayo de 2009.

310 FRANCISCO I, Mensaje para la XLVII Jornada Mundial para la Paz, 8 de diciembre de 2013, 4, reproduciendo - como expresamente señala la nota 4 del documento pontificio- un párrafo contenido en JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 39.

311 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 10, y Discurso de 4 de enero de 1963: “El centro de todas las preocupaciones ha de ser la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, y redimida por la Sangre preciosa de Cristo”, CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et Spes*, 22: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (...) En Él la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sin igual”, JUAN PABLO II, *Christifideles Laici*, 30 de diciembre de 1988, 37: “La dignidad de la persona manifiesta todo su fulgor cuando se consideran su origen y su destino. Creado por Dios a su imagen y semejanza, y redimido por la preciosísima sangre de Cristo...”, y FRANCISCO I, Mensaje para la C Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado, 5 de agosto de 2013: “El fundamento de la dignidad de la persona no está en los criterios de eficiencia, de productividad, de clase social, de pertenencia a una etnia o grupo religioso, sino en el ser creados a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gn 1,26-27*) y, más aún, en el ser hijos de Dios; cada ser humano es hijo de Dios. En él está impresa la imagen de Cristo”.

312 PABLO VI, Discurso a los representantes de todas las naciones reunidos en Teherán en el 20º Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 15 de abril de 1968: “...llamando con angustia y esperanza a todos los hermanos a vivir como hermanos, puesto que todos son hijos del Dios vivo (...) Hablar de los derechos del hombre es afirmar un bien común de la humanidad, es trabajar para construir, es actuar por un mundo donde cada uno sea ayudado y amado como su prójimo, su hermano”, y Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la santa Sede, 14 de enero de 1978, II: “La paternidad de Dios significa la fraternidad entre los hombres: éste es uno de los puntos clave del universalismo cristiano”, y FRANCISCO I, Discurso en la sede de la FAO, 20 de noviembre de 2014: “Si se cree en el principio de la unidad de la familia humana, fundado en la paternidad de Dios Creador y en la hermandad de los seres humanos, ninguna forma de presión política o económica que se sirva de la disponibilidad de alimentos puede ser aceptable”.

313 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 2, y FRANCISCO I, Mensaje para la XLVIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2014, 2: “Como hermanos y hermanas, todas las personas están por naturaleza relacionadas con las demás, de las que se diferencian pero con las que comparten el mismo origen, naturaleza y dignidad. Gracias a ello la fraternidad crea la red de relaciones fundamentales para la construcción de la familia creada por Dios”.

como imagen divina ha llevado a la doctrina pontificia a afirmar que, en última instancia, el fundamento de estos derechos inalienables radica en Dios³¹⁴.

En definitiva, desde el punto de vista estrictamente teológico, se reconoce que los derechos del hombre tienen su última explicación en Dios, que ha creado -a su imagen y semejanza- y redimido al ser humano³¹⁵. Como consecuencia de ello, toda persona posee una dimensión espiritual-racional y una dignidad singulares que implican derechos inviolables y universales enraizados en su propia naturaleza, a la cual se puede tener acceso median la razón humana que descubre la ley natural “escrita en el corazón de toda persona” (Rom. 2, 15).

3.3.2 Fundamento filosófico.

Como podremos comprobar a lo largo del presente apartado, el Magisterio defiende que el fundamento filosófico de los derechos humanos radica en la ley natural³¹⁶. Por ello, procederemos en primer lugar a examinar dicho concepto y, posteriormente, revisaremos las principales referencias que sobre el mismo que se contienen en los documentos papales más relevantes. También resulta pertinente anticipar que durante algunos pontificados -especialmente los de Pablo VI y Juan Pablo II- se ha insistido especialmente en que la dignidad del ser humano, incardinada en su propia naturaleza, constituye la base de tales derechos.

El concepto de ley natural, si bien no es de origen cristiano, ha tenido un especial desarrollo en el pensamiento católico³¹⁷. Según la clásica definición de Santo Tomás de Aquino, la ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional³¹⁸. Ello se traduce en la existencia de una

314 La fundamentación teísta de la dignidad personal ya fue objeto de reflexión por PÍO XII, Radiomensaje de 24 de diciembre de 1942, 12 y Discurso a los participantes de la primera asamblea general de “*Collegium internationale Neuro-psycho-farmacologicum*”, 9 de septiembre de 1958, II: “La persona humana, en efecto, es la más noble de todas las criaturas visibles; hecha a “imagen y semejanza del Creador”, hacia Él camina para conocerle y para amarle. Además de que, mediante la Redención, se halla unida a Cristo como miembro de su Cuerpo místico. Todos estos títulos fundan la dignidad del hombre”. Este mismo principio, con referencia expresa los derechos humanos, ha sido defendido por JUAN PABLO II, Discurso a la Comisión Teológica Internacional, 5 de diciembre de 1983, 5 y 8: “Es un deber de los teólogos de nuestra época tomar este camino y avanzar en él, estimando con razón que están íntimamente conexas entre sí las gracias de Dios, y los deberes y derechos de las personas humanas (...) la revelación cristiana puede aportar los necesarios fundamentos de la dignidad de la persona humana a la luz de la historia de la creación y de las diversas etapas de la historia de la salvación, es decir, de la caída y de la redención”.

315 JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, 30 de diciembre de 1988, 38: “Nadie, ni la persona singular, ni el grupo, ni la autoridad, ni el Estado pueden modificarlos y mucho menos eliminarlos, porque tales derechos [de la persona] proceden de Dios mismo”

316 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 28: “La doctrina social de la Iglesia argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano”.

317 BENEDICTO XVI, Discurso ante el parlamento federal alemán, 22 de septiembre de 2011: “Así, los teólogos cristianos se sumaron a un movimiento filosófico y jurídico que se había formado desde el siglo II a. C. En la primera mitad del siglo segundo precristiano, se produjo un encuentro entre el derecho natural social, desarrollado por los filósofos estoicos y notorios maestros del derecho romano”, y MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., pp. 101-102: “La idea auténtica de ley natural es una herencia del pensamiento griego y del pensamiento cristiano (...) y más remotamente aún, a Cicerón, a los estoicos, a los grandes moralistas de la Antigüedad y a sus grandes poetas, en particular a Sófocles”. Dicho recorrido histórico de la ley natural, partiendo de la obra literaria griega “Antígona”, pasando por Platón y Aristóteles hasta llegar a los estoicos romanos, ha sido expuesto por la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética internacional: un nuevo modo de ver la ley natural*, 12 de junio de 2009, 18-21.

318 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, vol. 2, cit., p. 710. Otras formulaciones más recientes de esta concepción de la ley natural las tenemos en PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, cit., n. 140: “La ley natural «no es otra cosa que la luz de la

naturaleza humana que nos inclina “a los actos y fines debidos”, ya que “dicha participación se recibe mediante la inteligencia y la razón”³¹⁹.

Maritain define la ley natural principalmente como una ley no escrita, señalando que “*hay, en virtud misma de la naturaleza humana, un orden o una disposición que la razón humana debe actuar para ajustarse a los fines necesarios del ser humano. La ley natural no es otra cosa que esto*”. La misma comprende “*el conjunto de cosas que se deben hacer o no hacer, que se siguen ahí de un modo necesario por el simple hecho de que el hombre es hombre, en ausencia de cualquier otra consideración*”³²⁰.

En este sentido, la ley natural es consecuencia y desarrollo de la propia naturaleza humana, de la cual emana su intrínseca dignidad y a la que resultan inherentes aquellos derechos que propiamente llamamos “humanos”, cuyo conocimiento es accesible a la razón³²¹. Precisamente, la universalidad de estos derechos tiene su explicación en la unicidad de la naturaleza del género humano, de la cual emanan ciertos valores comunes a todas las culturas³²².

Desde una perspectiva bastante próxima, Ollero define la ley natural como aquellas exigencias éticas que radican en la naturaleza de la persona, dada su aptitud para captarlas, y se orientan hacia el bien común propio de las criaturas racionales³²³. El derecho natural constituiría una parte de dicha ley, precisamente aquella que ordena las relaciones sociales según criterios de justicia.

Centrándonos en la doctrina del Magisterio, Juan XXIII remarcó el fundamento iusnaturalista de los derechos del hombre, entendiendo que los mismos proceden del “*principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza*”. De una forma más concreta, explica que “*Los derechos naturales que hasta aquí hemos recordado... tienen en la ley natural que los impone o confiere, su origen, mantenimiento y vigor indestructible*”. Igualmente, remarca que los derechos del hombre brotan

inteligencia infusa en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe cumplir y lo que se debe evitar. Esta luz o esta ley Dios la ha donado en la creación”, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética internacional: un nuevo modo de ver la ley natural*, cit., n. 69: “El concepto de ley natural supone la idea de que la naturaleza es, para el hombre, portadora de un mensaje ético, y constituye una norma moral implícita que la razón humana establece en acto”, y HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados, Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 43: “La ley natural es sencilla, trata de la capacidad del ser humano para discernir –ratio– lo correcto de lo incorrecto, el bien del mal”. No obstante, MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., p. 113, insiste en que la ley natural tienen su origen en la Razón divina creadora.

319 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, vol.2, cit., p. 710.

320 MARITAIN, J., (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, cit., p. 55-56.

321 Esta capacidad de la razón es mencionada como el elemento esencial del concepto de ley natural por HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados, Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 43. También insiste en la capacidad racional del ser humano para el descubrir los preceptos de esta ley FAZIO, M., *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, Ed. Rialp, Madrid, 2012, p. 83: “Con una razón confiada en poder conocer la naturaleza humana, es posible establecer una serie de principios naturales, en los que se manifiesta la dignidad de la persona, y con los que no se puede negociar, pues se pondría en jaque tal dignidad”.

322 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 59: “En todas las culturas se dan singulares y múltiples convergencias éticas, expresiones de una misma naturaleza humana, querida por el Creador, que la sabiduría ética de la humanidad llama ley natural”.

323 OLLERO, A., “Concepto del derecho y doctrina social”, *Religión, racionalidad y política*, cit., pp. 199-200 y “Derecho positivo y derecho natural, todavía...”, cit., p. 155.

“inmediatamente de la dignidad humana”³²⁴.

El Concilio Vaticano II abordó la base racional de los derechos del hombre en la declaración sobre libertad religiosa *Dignitatis Humanae*, completando así la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* que se dedicó principalmente a la justificación teológica de estos derechos. Según los padres conciliares, la libertad religiosa surge de la dignidad y la naturaleza del ser humano, como expresión de su racionalidad y libre albedrío³²⁵. Partiendo de estas premisas, se analiza la temática de los derechos fundamentales desde la perspectiva del Derecho natural³²⁶.

Precisamente la dignidad humana es la base en la que se apoya Pablo VI para justificar la autoridad de los derechos humanos. Por ello, Montini asocia los derechos y deberes fundamentales del hombre a su libertad y dignidad³²⁷, y mantiene que ésta última exige, ineludiblemente, una decidida actuación en favor de la defensa y promoción de tales derechos³²⁸.

Juan Pablo II insistió de forma reiterada en que los derechos esenciales de la persona constituyen la expresión jurídica de su dignidad³²⁹. Como ejemplo de ello, reproducimos un fragmento de su discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas:

“La Declaración Universal de los Derechos del hombre y los instrumentos jurídicos, tanto a nivel internacional como nacional, en un movimiento que es de desear progresivo y continuo, tratan de crear una conciencia general de la dignidad del hombre y definir al menos algunos de los derechos inalienables del hombre (...) El conjunto de los derechos del hombre corresponde a la sustancia de la dignidad del ser humano”³³⁰.

324 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 9, 28 y 145.

325 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 2: “Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y enriquecidos por tanto con una responsabilidad personal, están impulsados por su misma naturaleza y están obligados además moralmente a buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión...Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza”.

326 Así lo reconoce JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 13: “Es el documento que se titula *Dignitatis Humanae*, en el cual se expresa no sólo la concepción teológica del problema, sino también la concepción desde el punto de vista del derecho natural, es decir, de la postura “puramente humana”, sobre la base de las premisas dictadas por la misma experiencia del hombre, por su razón y por el sentido de su dignidad”.

327 PABLO VI, Alocución ante la Asamblea General de la ONU, 4 de octubre de 1965, 12, y Discurso a los representantes de todas las naciones reunidos en Teherán para celebrar el XXV Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 15 de abril de 1968.

328 PABLO VI/SÍNODO DE LOS OBISPOS, *La justicia en el mundo*, 24 de octubre de 1971, II y III. En este documento se mencionan en cuatro ocasiones la expresión “dignidad humana y derechos del hombre” como un todo unitario objeto de desarrollo y tutela.

329 HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados, Hacia una dictadura del relativismo*, cit , p. 46: “Su papado [el de Juan Pablo II] se basó en los derechos humanos; siempre estaba centrado en la idea de dignidad humana, tanto en sus escritos como en sus palabras y acciones” y APARISI MIRALLES, A., “Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano”, *Fidelium Iura*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, nº 9, Pamplona, 1999, p. 152: “Al mismo tiempo, es una constante en el pensamiento de Juan Pablo II la referencia a la noción de dignidad humana”.

330 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 13. Otras menciones de la dignidad como fundamento de los derechos del hombre se pueden encontrar en JUAN PABLO II, Mensaje a la ONU en el XXX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 2 de diciembre de 1978: “¿Qué fundamento podemos ofrecer como terreno en que puedan desarrollarse los derechos individuales y sociales? Sin duda alguna tal fundamento es la dignidad de la persona humana”, Discurso al embajador de Cuba, 21 de junio de 1982: “...la Iglesia quiere dar aplicación a las exigencias de la dignidad innata de la persona humana, que ella siempre ha defendido y sigue defendiendo como fundamento de los

Partiendo de este concepto, el Papa polaco considera -desde una perspectiva eminentemente práctica mas no exenta de base teórica- que la conciencia de la dignidad de la persona impulsa la preocupación por el respeto a los derechos humanos³³¹, existiendo un nexo imprescindible entre el reconocimiento de la dignidad de todo ser humano y la eficaz aplicación de tales derechos³³². Profundizando en esta reflexión, entiende que dicha dignidad constituye el valor superior sobre el que reposa la noción “derecho del hombre”³³³, coincidiendo en ello con los diferentes textos internacionales³³⁴.

Esta insistencia de Wojtyla acerca de la dignidad del ser humano como base de los derechos fundamentales ha sido interpretada como un elemento propio de su impronta filosófica personalista³³⁵, fijando en el centro del debate no la idea abstracta de lo humano sino una realidad concreta: la persona y su inalienable dignidad³³⁶. Esta singular preocupación por la persona, como

derechos inviolables del hombre”, y Discurso a miembros del parlamento de Canadá y del cuerpo diplomático, 19 de septiembre de 1984, 7: “ La fraternidad debe estar basada sobre una visión la persona humana que propone y ensalza la dignidad y sacralidad de todo ser humano. La dignidad de la persona humana es la base de todos los derechos humanos ”.

331 JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 26.

332 JUAN PABLO II, *Christifideles Laici*, 30 de diciembre de 1988, 37.

333 JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el V Coloquio Internacional de estudios jurídicos, 10 de marzo de 1984, 2 y 4, Discurso ante los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 7 y Discurso por la concesión del doctorado “honoris causa”, 17 de mayo de 2003, 2. Como señala HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados, Hacia una dictadura del relativismo*, cit, pp. 205-207, la Doctrina Social de la Iglesia Católica tiene como pieza clave la dignidad humana, como centro de sus principios, dando lugar a que la Santa Sede se convierta en el mayor promotor de los derechos humanos y convirtiendo su tutela en pieza clave de su diplomacia.

334 JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 12 de diciembre de 1983, 3: “En la Convención [Europea de los Derechos Humanos] actual la Iglesia encontraba ya elementos fundamentales de la dignidad humana que salvaguardar”, y Mensaje para la XXVI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1992, 3: “La Declaración tiene como premisa básica la afirmación de que el reconocimiento de la dignidad innata de todos los miembros de la familia humana, así como la igualdad y la inalienabilidad de sus derechos, es el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz en el mundo”.

335 HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados, Hacia una dictadura del relativismo*, cit p. 247: “Los filósofos personalistas como Jonas, Mounier, Ricoeur y el papa Juan Pablo II subrayaron que la experiencia del otro proporciona la base para el conocimiento humano y de la ética”, CAÑIZARES, A., “Derechos humanos: su fundamentación. El magisterio del Papa Juan Pablo II”, cit., p. 241-242: “...Los derechos humanos, en el pensamiento y la acción de Juan Pablo II, no son una abstracción, algo teórico y fabricado por el pensamiento de algunos hombres (...) Remiten sencillamente a la realidad, a la verdad de las cosas, a la verdad del hombre en toda su densidad y unidad; expresan todo el drama del vivir humano y del invariante humano que se manifiesta históricamente en las más diversas situaciones y realidades donde se juega el ser del hombre y su suerte”, SUCHOKA, H., “Jean-Paul II, un catalyseur des changements”, en AA. VV., *La promotion des Droits de l'homme et Jean-Paul II*, cit., p. 97: “El personalismo de Juan Pablo II, que se expresa constantemente en la importancia de la persona humana y en la manera de considerar la dignidad del hombre como punto de referencia para los otros derechos, está asociada al concepto de derechos humanos desarrollados a nivel internacional”, y OLLERO, A., “Los nuevos derechos”, *Persona y Derecho*, nº 66, cit., 2012, p. 53: “Juan Pablo II consumará la lúcida propuesta de Juan XXIII: rescatar la moderna teoría de los derechos, eclipsada por el legalismo iusnaturalista tanto clásico como racionalista, y reasentarla sobre una antropología personalista”. El origen de esta visión personalista de los derechos humanos, frente a otras hermenéuticas que se fundan en claves solipsistas o colectivistas, se puede localizar en MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., p. 124.

336 Entre otras muchas, referencias personalistas de este en relación con los derechos del hombre y la dignidad humana pueden encontrarse en JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17: “El bien del hombre, como factor fundamental del bien común, debe constituir el criterio esencial de todos los programas, sistemas, regímenes”, Discurso al Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 10 de noviembre de 1980, 4: “Pero, como afirmaba mi predecesor Juan XXIII en su Encíclica *Pacem in Terris*, el bien común no puede ser concebido más que teniendo en cuenta al hombre y a todo hombre”, y Discurso al Presidente del Consejo de los Municipios de Europa, 9 de junio de 1984: “El personalismo cristiano inspirado en nuestra fe en Cristo, ideal y salvador del hombre, puede

elemento esencial del discurso eclesial sobre las realidades sociales y políticas contemporáneas, ha sido objeto de distintas intervenciones de Juan Pablo II:

*“Partiendo de aquí aparece el segundo signo de los tiempos: la necesidad de una integración teológica desde la índole personalista del hombre, es decir, la verdadera tutela de los derechos fundamentales que dimanan de esta dignidad”*³³⁷.

*“Lejos de ser afirmaciones abstractas, estos derechos [humanos universales] nos dicen más bien algo importante sobre la vida concreta de cada hombre y de cada grupo social”*³³⁸.

Sin embargo, el Papa polaco no ignoraba las ambigüedades y manipulaciones a las que se encuentra sujeto el término dignidad de la persona en la actualidad, manifestando que *“tal valor, considerado en sí y por sí, es decir, en su abstracción desnuda, no está libre de falsas interpretaciones (hasta tal punto que se le invoca para justificar incluso las más indudables violencias de las revoluciones, de las guerrillas)... Añádase que tal dignidad tiene contenidos históricos diferentes en los diversos contextos históricos”*³³⁹.

De ahí que, junto al concepto de dignidad e íntimamente unido con él, este pontífice reconozca al orden natural como fundamento de los derechos del hombre³⁴⁰, aunque no suela utilizar la tradicional expresión “ley natural”³⁴¹. Por ello señala que tales derechos surgen de la misma naturaleza humana³⁴², tienen su raíz en ella³⁴³, y defiende expresamente su carácter de derechos naturales³⁴⁴. Incluso llega a unir ambos conceptos bajo la expresión “dignidad natural” del ser humano³⁴⁵, anteriormente empleada por Juan XXIII³⁴⁶.

constituir un fundamento seguro para vuestros esfuerzos en favor de una unidad europea respetuosa de los derechos humanos....El reconocimiento de los derechos naturales del hombre es una condición para la existencia del estado de derecho”.

337 JUAN PABLO II, Discurso a la Comisión Teológica Internacional, 5 de diciembre de 1983, 6.

338 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 3.

339 JUAN PABLO II, Discurso a la Unión de Juristas Católicos Italianos, 6 de diciembre de 1980, 4.

340 JUAN PABLO II, Discurso en la Universidad de Uppsala, 9 de junio de 1989, 5: “El valor del individuo y la dignidad no dependen de los sistemas políticos o ideológicos, sino que se fundan en el orden natural, en un orden objetivo de valores. Tal convicción llevó en 1948 a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas”.

341 Sin embargo, este concepto puede rastrearse de forma implícita en muchos de sus discursos, como se aprecia en JUAN PABLO II, Mensaje en la XXI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1987, 1: “Según este orden querido por el Creador, la sociedad está llamada a organizarse y a desarrollar su cometido al servicio del hombre y del bien común. Las líneas maestras de este orden son escrutables por la razón y reconocibles en la experiencia histórica (...) Por esto la Iglesia Católica, mientras quiere realizar con fidelidad su misión de anunciar la salvación que vienen solamente de Cristo (cf. Act. 4,12), se dirige a cada hombre sin distinción y lo invita a reconocer las leyes de orden natural, que gobiernan la convivencia humana y determinan las condiciones de la paz”, Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 2, y Mensaje por la XXXVI Jornada mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2002, 7.

342 JUAN PABLO II, Mensaje en la XXI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1987, 1: “Fundamento y fin del orden social es la persona humana, como sujeto de derechos inalienables, que no recibe desde fuera sino que brotan de su misma naturaleza...”, Discurso ante los miembros del cuerpo diplomático acreditados ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 4, y Discurso al cuerpo diplomático acreditado en Lituania, 5 de septiembre de 2003: “... y [las mujeres y los hombres] que tienen derechos y deberes inalienables, que les corresponden naturalmente”

343 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 2.

344 JUAN PABLO II, *Christifideles Laici*, 30 de diciembre de 1988, 38.

345 JUAN PABLO II, Discurso en la XXXVI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2002, 4.

346 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 44.

De acuerdo con lo expuesto, hemos de concluir que Juan Pablo II no emplea el término “dignidad humana” como una realidad opuesta a la ley natural, ya que dicha dignidad surge de la propia naturaleza humana en que se manifiesta esta ley³⁴⁷. Parece más bien que el pontífice intentó modernizar la expresión y darle un sentido más universal para que pudiera servir como lenguaje común para todo interlocutor, con independencia de sus creencias, habida cuenta del fuerte rechazo que provoca el concepto “ley natural” en muchos ambientes intelectuales³⁴⁸. A pesar de ello, no cabe duda de que el fundamento de los derechos humanos continúa siendo esa ley inscrita en lo más íntimo de cada ser humano.

Sin embargo, Benedicto XVI retoma las menciones expresas a la ley natural³⁴⁹. Al referirse a la misma, la define como un orden ético común a todas las personas y pueblos, insertada por el Creador en la conciencia de todo ser humano, que constituye la base de los derechos del hombre y su universalidad³⁵⁰. También afirma que los derechos fundamentales se encuentran arraigados en la propia naturaleza humana³⁵¹, al ser inherentes a la misma³⁵², y constituyen un patrimonio de la humanidad por encima de las diferencias étnicas, religiosas o culturales³⁵³. De esta forma, la

347 Así lo entiende APARISI MIRALLES, A., “Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano”, *cit.*, p. 159: “Todo lo dicho nos permite concluir que los derechos del hombre a los que se refiere Juan Pablo II son propiamente derechos naturales. Representan las exigencias ontológicas de la dignidad de la naturaleza humana”.

348 Esta “alergia” a la ley natural que se padece por amplias capas del pensamiento contemporáneo ha sido constatada por BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes del Congreso sobre ley natural, 12 de febrero de 2007: “La capacidad de ver las leyes del ser material nos incapacita para ver el mensaje ético contenido en el ser, un mensaje que la tradición ha llamado *lex naturalis*, ley moral natural. Hoy esta palabra para muchos es casi incomprensible a causa de un concepto de naturaleza que ya no es metafísico, sino sólo empírico”, y Discurso ante el Parlamento federal alemán, 22 de septiembre de 2011: “La idea del derecho natural se considera hoy una doctrina católica más bien singular, sobre la que no vale la pena discutir fuera del ámbito católico, de modo que casi nos avergüenza la sola mención del término”. El descrédito actual nace de la visión errónea que los racionalistas ofrecieron de la ley natural, al atribuirle un sentido abstracto e irreal, según MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, *cit.*, pp. 97-98: “En el curso de la era racionalista, los juristas y los filósofos, sea con fines conservadores, sea con fines revolucionarios, han abusado a tal punto de la noción de ley natural, la han invocado de manera tan simplista y arbitraria, que es difícil emplear hoy esta expresión sin despertar la desconfianza y la sospecha de muchos de nuestros contemporáneos”, y ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos y derecho natural”, *Persona y Derecho*, nº 38, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998 p. 44: “Como se advierte, esta perspectiva permite superar la visión excesivamente artificial de los derechos humanos típica del racionalismo del siglo XVIII. Esta corriente veía a los derechos humanos como una serie de prerrogativas que emergían misteriosamente del individuo aislado y abstracto. Parece más realista llegar a los derechos partiendo de los bienes debidos a la persona por su condición de tal (...) Es precisamente la artificialidad de la visión dieciochesca de los derechos humanos lo que explica la dificultad que encuentran los pueblos no occidentales para aceptarla”.

349 MOLANO, E., “Ley Natural y Derechos Humanos”, *Ius Canonium*, XLVIII, nº 96, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, pp. 612-613 y 621: “En la parte central de su Discurso trata el tema de la Ley Natural...Aquí coloca el papa el fundamento ético de los derechos humanos, de acuerdo con la visión clásica y cristiana del derecho natural, es decir, entendiéndolo como aquella parte de la Ley Natural que se refiere a la dimensión de la justicia (...) Éste es por tanto el contexto el que el papa quiere fundamentar el tema de los derechos del hombre: la doctrina de la ley natural, cuya versión jurídica es el derecho natural”.

350 BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes del Congreso sobre ley natural, 12 de febrero de 2007, Discurso ante la Asamblea general de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008, Discurso en la Audiencia general de 30 de abril de 2008, Discurso en el concierto por el 60º Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre de 2008, y Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales, 4 de mayo de 2009.

351 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XXXIX Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 12 y 13.

352 BENEDICTO XVI, Discurso en el concierto por el 60º Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre de 2008, Discurso de la XLVI Jornada mundial de la Paz, 1 de enero de 2013, 4, y Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013.

353 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales, 4 de mayo de

dignidad de la persona exige un adecuado respeto de sus derechos fundamentales, lo que requiere la adecuación de las leyes positivas y la acción política a la ley natural³⁵⁴. En algunas ocasiones, el Papa bávaro utiliza la expresión “dignidad natural” para identificar el origen de los valores, derechos y deberes humanos, empleando idéntica terminología que la que en su día utilizaron Juan XXIII y Juan Pablo II³⁵⁵ y en otras intervenciones se refiere a la “dignidad trascendente” de cada persona como inspiración de los derechos fundamentales³⁵⁶.

Como hemos dicho, durante el pontificado de Ratzinger se produce un retorno al término “ley natural”, íntimamente ligado a los derechos humanos³⁵⁷. Ello no significa que dicho concepto fuera abandonado por sus predecesores, pues hemos indicado que la referencia a un orden inscrito en lo más íntimo de la conciencia del ser humano -bien se denomine como “naturaleza humana” o “dignidad de la persona”- subyace permanentemente en el lenguaje del Magisterio como origen de los derechos inherentes a toda persona³⁵⁸. No obstante, la recuperación de la “ley natural” en la centralidad del discurso sobre derechos fundamentales resulta evidente en los documentos de Benedicto XVI.

El actual sucesor del Papa emérito, Francisco I, explica que los derechos esenciales de la persona constituyen una realidad directamente ligada a la dignidad de todo ser humano³⁵⁹. No obstante, dicha dignidad se entiende, a su vez, fundada sobre una ley moral natural y universal que se manifiesta en el corazón humano³⁶⁰. Asimismo, el pontífice argentino insiste en la idea de la

2009.

354 BENEDICTO XVI, Discurso a las autoridades civiles y al cuerpo diplomático en Nicosia, 5 de junio de 2010.

355 BENEDICTO XVI, Discurso ante la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, 8 de septiembre de 2010.

356 BENEDICTO XVI, Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013: “La construcción de la paz pasa siempre por la protección del hombre y de sus derechos fundamentales. Esta tarea, incluso cuando se lleva a cabo con diversa modalidad e intensidad, interpela a todos los países y debe estar constantemente inspirada por la dignidad trascendente de la persona humana y por los principios inscritos en su naturaleza”.

357 BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un congreso sobre ley natural, 12 de febrero de 2007: “*La ley natural es la fuente de donde brotan, juntamente con los derechos fundamentales, también imperativos éticos que es preciso cumplir (...) El conocimiento de la ley inscrita en el corazón del hombre aumenta con el crecimiento de la conciencia moral (...) La ley inscrita en nuestra naturaleza es la verdadera garantía ofrecida a cada uno para poder vivir libre y respetado en su dignidad*”.

358 Como ejemplo de ello, podemos citar los textos de JUAN PABLO II, *Christifideles Laici*, 30 de diciembre de 1988, 38: “... es de máxima importancia que los laicos cristianos –con la ayuda de toda la Iglesia- asuman la responsabilidad de hacer volver la cultura a los principios de un auténtico humanismo, con el fin de que la promoción y defensa de los derechos humanos puedan encontrar un fundamento dinámico y seguro en la misma esencia del hombre...”, y Discurso durante la concesión del título de doctor “*honoris causa*”, 17 de mayo de 2003, 3: “Partiendo de esta convicción, la Iglesia ha elaborado su doctrina sobre los “derechos del hombre”, que no derivan del Estado ni de ninguna otra autoridad humana, sino de la persona misma”. En este sentido, GARRÁN MARTÍNEZ, J. A., “Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia Católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II”, *cit.*, p. 453, señala que el concepto de “ley natural” nunca ha dejado de ser esencial, según el análisis de los textos pontificios en relación con la teología moral católica.

359 FRANCISCO I, Discurso al Parlamento europeo, 25 de noviembre de 2014: “Promover la dignidad de la persona significa reconocer que posee derechos inalienables, de los cuales no puede ser privada arbitrariamente por nadie”, y *Laudato Si'*, 24 de mayo de 2015, 30: “Este mundo tiene una grave deuda social con los pobres que no tienen acceso al agua potable, porque eso es negarles el derecho a la vida radicado en su dignidad inalienable”.

360 FRANCISCO I, Discurso a la FAO, 20 de noviembre de 2014, 6: “Una fuente inagotable de inspiración es la ley natural, inscrita en el corazón humano, que habla un lenguaje que todos pueden entender: amor, justicia, paz, elementos inseparables entre sí”, *Laudato Si'*, 24 de mayo de 2015, 155: “La ecología humana implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno”, y Discurso a la Asamblea General de Naciones Unidas, 25 de septiembre de 2015: “Por eso, la defensa del ambiente y la lucha contra la exclusión exigen el reconocimiento de

dignidad defendida en sus documentos, además de estar firmemente arraigada en la naturaleza de toda persona³⁶¹, tiene una innegable dimensión trascendente que nos lleva a ponerla en conexión con el origen divino del hombre y su vocación de ser relacional³⁶².

Para concluir este apartado conviene aclarar las relaciones entre dignidad humana y ley natural, dado que ambos conceptos son los que actualmente se mantienen por el Magisterio como fundamentos filosóficos de los derechos del hombre.

Una interesante síntesis entre los conceptos de dignidad humana y ley natural, superadora de cualquier contraposición artificiosa, es la que nos ofrece el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia mediante la afirmación de que “*La ley natural expresa la dignidad de la persona y pone las bases de sus derechos y deberes fundamentales*”³⁶³. Este mismo criterio se defiende, usando otros términos, cuando se afirma que “*la ley natural y dignidad humana son dos maneras de expresar una misma realidad: la idea de que es voluntad divina que el hombre se comporte y sea tratado conforme a su estatuto ontológico*”³⁶⁴.

Desarrollando estos argumentos, podríamos decir que la ley natural constituye la “forma” articuladora de la idea de “fondo”, que sería la singular dignidad emanada de la preeminencia ontológica de la persona. Así lo entiende Maritain al aseverar que, mediante la ley natural, la dignidad humana adquiere un contenido propio y específico según el cual el hombre, por el mero hecho de serlo, debe ser respetado como titular de ciertos derechos³⁶⁵. En este sentido, no cabe hablar de confrontación entre ambos términos sino más bien de complementariedad en una relación de progresiva determinación, colocándose en una perspectiva más general la idea de la dignidad de la persona, la cual resulta concretada por los mandatos de ley natural quienes, a su vez, serán posteriormente determinados, en la esfera jurídica, a través de los derechos humanos.

Por tanto, la doctrina pontificia realiza una importante contribución a la idea de dignidad de la persona, un tanto diluida en los momentos actuales debido a la disparidad de contenidos que se le atribuye, fijándole un contenido preciso que la hace reconocible: el orden ético inherente a la naturaleza de todo ser humano o ley natural.

De lo expuesto podemos deducir dos conclusiones:

una ley moral inscrita en la propia naturaleza humana, que comprende la distinción natural entre hombre y mujer (*Laudato si'*, 155), y el absoluto respeto de la vida en todas sus etapas y dimensiones (cf. *ibíd.*, 123; 136”).

361 FRANCISCO I, Discurso a los participantes en el Congreso Internacional “La libertad religiosa según el Derecho internacional y el conflicto global de valores”, 20 de junio de 2014: “Las ordenanzas jurídicas, gubernamentales o internacionales, están llamadas, por lo tanto, a reconocer, garantizar y proteger la libertad religiosa, que es un derecho intrínsecamente inherente a la naturaleza humana, a su dignidad de ser humano”, y Mensaje para la XLVIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2014, 2: “Como *hermanos y hermanas*, todas las personas están por naturaleza relacionadas con las demás, de las que se diferencian pero con las que comparten el mismo origen, naturaleza y dignidad. Gracias a ello la *fraternidad* crea la red de relaciones fundamentales para la construcción de la familia humana creada por Dios”.

362 FRANCISCO I, Discurso al Parlamento europeo, 25 de noviembre de 2014.

363 PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, n. 140 *in fine*. En idéntico sentido se manifiesta el *Catecismo de la Iglesia Católica*, 11 de octubre de 1992, n. 1956.

364 APARISI MIRALLES, A., “Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano”, *cit.*, p. 153.

365 MARITAIN, J. (Trad. A. Esquivias), “Los derechos del hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, *cit.*, p. 58.

- Para la doctrina pontificia, el fundamento filosófico de los derechos fundamentales se encuentra íntimamente ligado a la propia naturaleza humana, singularmente a través de la formulación tomista de la “ley natural”³⁶⁶.
- En consecuencia, el Magisterio opta por un fundamento “fuerte” de los derechos humanos frente a opciones relativistas o positivistas, como tendremos ocasión de analizar con detenimiento en el siguiente apartado.

3.4 CONTROVERSIA CON OTROS FUNDAMENTOS.

Los documentos pontificios, además de defender el fundamento iusnaturalista de los derechos del hombre, contienen críticas a otros criterios hermenéuticos en los que se pretenden apoyarlos.

Partiendo de la distinción que utiliza Zagrebelsky entre concepciones antiguas y modernas de los derechos³⁶⁷, podemos descubrir la razón última que explica la contraposición de la doctrina católica a las corrientes de pensamiento en materia de derechos fundamentales que posteriormente expondremos. El Magisterio defiende una fundamentación objetivista de los derechos, es decir, su incardinación en un orden moral objetivo, filosófico y teológico, que explica y enmarca los derechos de la persona conforme a consideraciones de justicia. Por el contrario, otras escuelas de pensamiento establecen un fundamento hipersubjetivista de estos derechos, interpretados como legitimación jurídica para actuar como se quiera sin subordinación a ningún otro criterio ético. En definitiva, para estas teorías el origen último de los derechos del hombre no sería otro que la misma voluntad humana entendida como indefinición, arbitrariedad o deseo.

Dentro de estas corrientes subjetivistas, con carácter general, podemos distinguir el positivismo, el relativismo y el inmanentismo³⁶⁸. Pasamos a estudiar a continuación la valoración de estas doctrinas

366 BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes de un congreso de ley natural, 12 de febrero de 2007: “Precisamente a la luz de estas constataciones aparece en toda su urgencia la necesidad de reflexionar sobre el tema de la ley natural y de redescubrir su verdad común a todos los hombres. Esa ley, a la que alude también el apóstol San Pablo (cf. Rm 2, 14-15), está escrita en el corazón del hombre (...) Esta ley tiene como principio primero y generalísimo “hacer el bien y evitar el mal”. Ésta es una verdad cuya evidencia se impone inmediatamente a cada uno”.

367 ZAGREBELSKY, G., (Trad. Gascón, M.), *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia, cit.*, pp. 79-82. Sin embargo, entendemos que hubiera sido más acertado utilizar la expresión “concepciones clásica y posmoderna”, pues en la Modernidad coexisten escuelas que conciben los derechos íntimamente ligados con un orden ético, como es el caso del liberalismo perfeccionista de Raz, Finnis o George, junto a otros que cuestionan dicha posibilidad, como es el caso de Rawls.

368 PÉREZ LUÑO, A. E., “La fundamentación de los derechos humanos”, *cit.*, pp. 22-23, opina que las doctrinas partidarias del objetivismo axiológico confunden indebidamente los conceptos de relativismo, subjetivismo y voluntarismo. Sin embargo, la experiencia histórica demuestra que existe una íntima conexión entre ellos, ya que la consideración del individuo como fuente última de la verdad moral implica, forzosamente, una pluralidad heterogénea de puntos de vista sin quepa jerarquía entre ellos debido a la carencia de criterios objetivos al efecto, lo cual desemboca en un craso relativismo que tiene su reflejo en nuestro refranero popular: “nada es verdad ni nada es mentira, sino que todo es según el cristal con el que se mira”; asimismo, la relativización de los conceptos acabará afectando a la fiabilidad de la razón, dado que cada cual tendrá unas conclusiones que no podrá proponer en debate con los demás so pena de aparecer como un impositor de criterios ajenos, de forma que lo que único que quedará como estrella que guíe la conciencia será la voluntad del sujeto sin ningún otro límite aceptable más que ella misma. Por otro lado, admitir criterios objetivos ontológicos -al menos en el cristianismo- no significa una heteronomía que anule la libertad individual, pues tiene como presupuesto ineludible la adhesión voluntaria a unos criterios ético-morales que no se “imponen” desde instancias externas, sino que el ser humano “descubre” en su

desde la doctrina católica.

3.4.1 Positivismo.

El positivismo jurídico “absoluto”³⁶⁹, que parte del axioma de que el Derecho no puede encontrar justificación alguna fuera de sí mismo y, por tanto, se basa exclusivamente en la voluntad de los poderes constituidos sin ningún tipo de condicionante ético o filosófico, ha sido objeto de frontal oposición por el Magisterio pontificio³⁷⁰.

En plena Segunda Guerra Mundial, Pío XII advirtió de los peligros que implicaban las teorías defensoras de una separación absoluta entre moral y derecho, las cuales atribuyen a las leyes estatales un valor supremo con independencia de cualquier consideración ética³⁷¹. Esta línea de pensamiento iusfilosófico -el positivismo radical- resultó insuficiente para frenar el ascenso al poder de los regímenes totalitarios durante el siglo pasado, en tanto se limitaba a analizar la validez formal de la norma jurídica sin entrar en el problema de su legitimidad o justicia³⁷².

interior en el ejercicio de su libre arbitrio y voluntad según una “teonomía” que supera la dialéctica autonomía-heteronomía, *vid.* JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 41.

369 Entendemos que con esta expresión se pretende identificar lo que se viene en denominar el positivismo jurídico ideológico, cada vez más en desuso, cuya idea nuclear es que existe una obligación absoluta de obedecer la ley cualquiera que sea el contenido de sus mandatos. Evidentemente, existen otras versiones más moderadas del positivismo jurídico, como teoría del derecho o método para aproximarse a la realidad, que no se identifican de forma absoluta con la anterior acepción. Para una explicación de sus diferencias y la evolución en el pensamiento positivista, *vid.*, CONTRERAS, F. J., “El debate sobre la superación del positivismo jurídico: Hart, Dworkin”, *La Filosofía del Derecho en la historia*, *cit.*, pp. 267-294.

370 PÍO XII, Discurso a los participantes en el VI Congreso Internacional de Derecho penal, 3 de octubre de 1953, V: “Resulta de esto que el positivismo jurídico extremado no se puede justificar ante la razón. Representa el principio: “El derecho abarca todo cuanto está establecido como “derecho” por el poder legislativo en la comunidad nacional o internacional, y nada más que eso, por entero independientemente de cualquier exigencia fundamental de la razón o de la naturaleza”. Si se va a la aplicación de este principio, nada puede impedir que un contrasentido lógico y moral la pasión desencadenada, los caprichos y la violencia brutal un tirano y de un criminal lleguen a constituir “el derecho””. Otras alusiones de este mismo pontífice al “positivismo absoluto o extremo”, podemos encontrarlas en su Discurso a los juristas católicos italianos, 6 de diciembre de 1953, II, afirmando que los principios de esta doctrina entienden la soberanía nacional como la divinización u omnipotencia del Estado, y en el Radiomensaje al VII Congreso Internacional de Médicos Católicos, 11 de septiembre de 1956.

371 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 17 y 34: “...el positivismo jurídico, que atribuye una engañosa majestad a la promulgación de leyes puramente humanas y abre el camino hacia una funesta separación entre la ley y la moralidad (...) El sentimiento jurídico de hoy ha sido frecuentemente alterado y sacudido por la proclamación y por la práctica de un positivismo y un utilitarismo sumisos y vinculados al servicio de determinados grupos, clases y movimientos, cuyos programas señalan y determinan el camino a la legislación y a la práctica judicial”. Esta absoluta independencia de las normas legales respecto a cualquier consideración moral o axiológica lo podemos encontrar en KELSEN, H., (Trad. Nilve, M.), *Teoría pura del Derecho*, *cit.*, p. 112: “El derecho puede tener no importa qué contenido... El único derecho válido es el positivo, el que ha sido “puesto”... es así independiente de la moral y de todo otro sistema normativo análogo”.

372 PÍO XII, Discurso al Tribunal de la Rota romana, 13 de noviembre de 1949: “La causa inmediata de tal crisis debe buscarse en el positivismo jurídico y en el absolutismo de Estado. Dos manifestaciones que se derivan y dependen la una de la otra. Sustraída del derecho su base constituida por la ley divina natural y positiva, y por ello mismo inmutable, no queda más que fundarlo sobre la ley del Estado como su norma suprema, y he aquí construido el principio del Estado absoluto. Y viceversa, este Estado Absoluto buscará necesariamente someter todas las cosas a su voluntad, y especialmente servirse del mismo derecho para sus fines (...) Debía llegar el Estado totalitario de impronta anticristiana, el Estado que -por principio a al menos de hecho- rompía todo freno frente a un supremo derecho divino, para desvelar al mundo el verdadero rostro del positivismo jurídico”. En términos muy cercanos al Papa Pacelli se manifiesta RADBRUCH, G., (Trad. Roces, W.), *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 178: “El positivismo, que podríamos compendiar en la lapidaria fórmula de “la ley es la ley”, dejó a la jurisprudencia y a la judicatura alemana inermes contra todas aquellas crueldades y arbitrariedades que, por grandes que fueran, fuesen plasmadas por los gobernantes de la hora en forma de ley”..

Como ejemplos de condena de regímenes totalitarios, los cuales se sirven de una interpretación meramente formalista del derecho para justificar la imposición de sus principios, podemos citar las referencias al racismo nacionalsocialista³⁷³ o a los juicios de Nüremberg³⁷⁴ y, ya en otros pontífices, al marxismo soviético³⁷⁵ o al fascismo italiano³⁷⁶. No obstante, sus nocivos efectos pueden también extenderse a regímenes formalmente democráticos y desvirtuar sus fundamentos éticos³⁷⁷.

Podemos apreciar otras críticas expresas al positivismo en varios pasajes de Juan Pablo II, donde insiste en que los derechos humanos no son objeto de “concesión” sino de “reconocimiento” por el Estado dada su preexistencia al mismo y su carácter indisponible³⁷⁸, ya que estos derechos no derivan del Estado ni de ninguna autoridad humana, sino de la persona misma³⁷⁹, y de Dios en última instancia³⁸⁰. De esta manera, las reglas de una mecánica legitimidad positiva fundada en el

373 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 17: “... igualmente [es muy peligrosa], la concepción que reivindica para determinadas naciones, estirpes o clases el instinto jurídico, como último imperativo e inapelable norma; por último, aquellas diversas teorías que, diferentes en sí mismas y procedentes de criterios ideológicamente opuestos, concuerdan, sin embargo, en considerar al Estado o a la clase que lo representa como entidad absoluta y suprema...”. Otra vigorosa condena contra el racismo, en este caso referida a la situación de *apartheid* sufrida durante el siglo pasado en la República Sudafricana, la encontramos en PABLO VI, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 14 de enero de 1978, II: “Es pues inconcebible, para quien acoge el mensaje evangélico, incluso teniendo en cuenta las deficiencias físicas, intelectuales y morales, negar la igualdad humana fundamental en nombre de la pretendida superioridad de una raza o un grupo étnico (...) Pero [la Iglesia] tampoco puede silenciar su enseñanza, es decir, la afirmación de que toda teoría racista es contraria a la fe y al amor cristianos”.

374 PÍO XII, Discurso al Tribunal de la Rota romana, 13 de noviembre de 1949: “Se ha observado como, según los principios del positivismo jurídico, éstos procesos [de Nüremberg] debían haber concluido con otras tantas absoluciones, aun en casos de delitos que repugnan al sentido humano y llenan el mundo del horror. Los imputados se encontraban, por así decirlo, cubiertos por el “derecho vigente”. ¿De qué eran culpables, sino de haber hecho lo que este derecho permitía o prescribía?”.

375 PABLO VI, *Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967, 33: “Evitarán así [las autoridades públicas] el riesgo de una colectivización integral o de una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluiría el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana”, y JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 15: “Es menester indicar que en el mundo actual, entre otros derechos, es reprimido a menudo el derecho de iniciativa económica. No obstante eso, se trata de un derecho importante no sólo para el individuo en particular, sino además para el bien común (...) En consecuencia, surge, de este modo, no sólo una verdadera igualdad, sino una “nivelación descendente”. En lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático que, como único órgano que “dispone” y “decide” – aunque no sea “Poseedor”- de la totalidad de los bienes y medios de producción, pone a todos en una dependencia casi absoluta, similar a la tradicional dependencia obrero-proletario en el sistema capitalista”.

376 PÍO XI, *Non abbiamo bisogno*, 29 de junio de 1931, 23: “Henos aquí en presencia de un conjunto de auténticas afirmaciones y de hechos no menos auténticos, que ponen fuera de duda el propósito ya ejecutado en gran parte, de monopolizar enteramente la juventud desde la primera infancia hasta la edad viril para la plena y exclusiva ventaja de un partido, de un régimen, sobre la base de una ideología que explícitamente se resuelve en una verdadera estatolatría pagana, en abierta contradicción, tanto con los derechos naturales de la familia, como con los derechos sobrenaturales de la Iglesia”. Conviene aclarar que la referencia a la “estatolatría” se traduce, jurídicamente, en el dogma positivista de la primacía del derecho estatal sobre cualquier otra instancia jurídica o moral.

377 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1944, II: “...aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin frenos y sin límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las apariencias contrarias, pero vanas, puro y simple sistema de absolutismo”.

378 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 4, Discurso por la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 3: “La Declaración Universal es muy clara: reconoce los derechos que proclama, no los otorga; en efecto, éstos son inherentes a la persona humana y a su dignidad”, y Discurso a antiguos deportados de la Segunda Guerra Mundial, 26 de septiembre de 1985: “Por razones filosóficas, podemos afirmar que todo hombre es sujeto de derechos fundamentales, anteriormente al reconocimiento que se haga por una autoridad política e independientemente de ella”.

379 JUAN PABLO II, Discurso por la concesión del título de doctor “*honoris causa*”, 17 de mayo de 2003, 3.

380 JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de parlamentarios alemanes, 30 de abril de 1988: “Dios ha creado al

voto de la mayoría no pueden prevalecer sobre la inviolable dignidad humana, en tanto que ello supondría la deriva hacia un Estado omnipotente con capacidad para decidir qué seres humanos gozan de derechos fundamentales y cuáles no³⁸¹. En definitiva, Wojtyla se muestra partidario de superar una concepción exclusivamente formal o procedimentalista de los derechos en favor de otra con un contenido material explícito: la defensa de la dignidad de la persona y del ideal de justicia en las relaciones sociales³⁸², continuando así la mejor tradición del humanismo cristiano.

Con singular claridad se ha expresado al respecto Benedicto XVI, señalando que el positivismo implica, en comparación con la visión iusnaturalista, un déficit en cuanto a la legitimación de las organizaciones internacionales para la tutela de los derechos fundamentales³⁸³, disminuyendo así la conciencia común de su respeto e intangibilidad³⁸⁴. Igualmente, menciona que la óptica meramente formalista facilita la manipulación ideológica y la arbitrariedad del poder, convirtiendo tales derechos en meros instrumentos de compromiso entre diversos intereses³⁸⁵, cuando en realidad *“han de ser respetados como expresión de justicia y no simplemente porque pueden hacerse respetar por voluntad de los legisladores”*³⁸⁶, habida cuenta de que *“en las cuestiones fundamentales del derecho, en las cuales están en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta”*³⁸⁷.

Por tanto, el Papa alemán considera que los derechos humanos no constituyen una mera creación del Estado sino que disfrutan de preeminencia respecto de la autoridad política, en el sentido de que

hombre a su imagen y semejanza. Él [el hombre] tiene derechos que provienen de Dios y no de la benevolencia del Estado: de esta verdad parte la defensa de la dignidad humana y en ella la libertad política y la libertad religiosa encuentran un origen común”. Idéntico criterio se mantiene por el PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, n° 153: “La fuente última de los derechos humanos no se encuentra en la mera voluntad de los seres humanos, en la realidad del estado o en los poderes públicos, sino en el hombre mismo y en Dios, su Creador”.

381 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 44 y 46, y *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 20.

382 JUAN PABLO II, Discurso a la Unión de Juristas Católicos Italianos, 6 de diciembre de 1980, 4 y 5: “...la historia antigua, moderna e incluso contemporánea nos muestra regímenes despóticos, totalitarios e inhumanos, cuyas leyes, si bien según la recta filosofía deberían llamarse más propiamente “monstra legum” que “leges”, formalmente no dejan de ser leyes e instituciones positivas. Con una intuición más acertada de la verdad sustancial, juristas y moralistas, sobre todo católicos, han recurrido al valor supremo de la vida asociada: la dignidad de la persona humana (...) El verdadero concepto de derecho, el concepto fundamental de todo derecho, es el de “orden de justicia entre hombres” (...) Vuestra insustituible contribución, una vez que todos los pueblos han reconocido que el fundamento primero y el fin último de la vida humana políticamente asociada es la dignidad de la persona que concierne a todos los hombres, no es sólo la de combatir la monstruosa concepción del derecho como fuerza, en lo cual siempre habéis sobresalido, sino también la de rechazar la concepción formalista, que ve en los ordenamientos jurídicos unos simples reglamentos externos de las libertades individuales, o de los grupos, es decir, una simple garantía de los bienes que cada uno posee”.

383 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XLI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2007, 13.

384 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 43: “En cambio, si los derechos del hombre se fundamentan sólo en las deliberaciones de una asamblea de ciudadanos, pueden ser cambiados en cualquier momento y, consiguientemente, se relaja en la conciencia común el deber de respetarlos y tratar de conseguirlos”.

385 BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un congreso de ley natural, 12 de febrero de 2007.

386 BENEDICTO XVI, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008.

387 BENEDICTO XVI, Discurso ante el parlamento federal alemán, 22 de septiembre de 2011. Según MELINA, L., NORIEGA, J., y PÉREZ-SOBA, J. J., *Caminos a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Ed. Palabra, Madrid, 2010, p. 584: “Para fundar un derecho auténtico no basta la garantía formal de la corrección de los procedimientos, como método para establecer el consenso según el principio de mayoría. Es necesario basarse en algunas reglas originarias que definen sustancialmente el contenido del buen vivir civil. Es preciso darse cuenta que las nuevas convicciones comunes, las opiniones bien fundadas (endoxa) de las que hablaba Aristóteles, están ocultas en otro lugar; probablemente permanecen todavía activas en el derecho, pero entendido no como una mera forma, sino como una práctica social”.

preceden a la mayoría parlamentaria como presupuesto intangible y, a la vez, límite de la misma democracia³⁸⁸. Y es que, para Ratzinger, los derechos del hombre constituyen la expresión de unos valores ontológicos y de un sentido de justicia ínsitos en la misma condición humana, de ahí que la perspectiva iuspositivista signifique un reduccionismo asfixiante que anula la imprescindible dimensión axiológica del derecho³⁸⁹, degradando la función de la ley a una simple táctica para resolver conflictos sociales o, lo que es peor aún, transformándolo en la coartada legitimadora de un poder ejercido atrozmente y sin límites éticos³⁹⁰. Por ello, Benedicto XVI señala que los derechos del hombre no deben fundarse exclusivamente en la legalidad positiva sino concebirse como exigencias inalterables de justicia, como expresión de una inclinación ética inseparable de la

388 BENEDICTO XVI, Discurso ante la embajadora de Estados Unidos en la Santa Sede, 29 de febrero de 2008: "...el futuro de la humanidad no puede depender del mero compromiso político. Más bien, debe ser el fruto de un consenso más profundo basado en el reconocimiento de verdades universales, arraigadas en una reflexión razonada sobre los postulados de nuestra humanidad común" y Discurso ante los integrantes de la plenaria del Pontificio Consejo "Justicia y Paz", 3 de diciembre de 2012: "Los derechos y los deberes, sin embargo, no tienen como único y exclusivo fundamento la conciencia social de los pueblos, sino que dependen en primer lugar de la ley moral natural, inscrita por Dios en la conciencia de toda persona, y por tanto en última instancia de la verdad sobre el hombre y sobre la sociedad". Insisten en esta idea, desde diferentes perspectivas, GLENDON, M. A., (Trad. Gutiérrez, T.), *Justicia, razón, derechos, cit.*, p. 37: "El Papa [Benedicto XVI], con frecuencia, ha mirado positivamente la posición de los padres-fundadores americanos en la Declaración de Independencia, que consideraban que los derechos de base no son creados por los gobiernos sino que son pre-políticos de algún modo; los gobiernos deben simplemente tutelarlos, protegerlos", HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo, cit.*, p. 29: "Los derechos humanos son pre-políticos en el sentido de que los políticos no deben darlos por sentados a los ciudadanos, sino "descubrirlos" a través de la razón humana como constitutivos del propio ser humano. También son apolíticos porque no son construcciones políticas, sino antropológicas: consecuencia de nuestra naturaleza humana", OLLERO, A., *El Derecho en teoría, cit.*, pp. 154-155: "En consecuencia, ninguna Constitución concede ni otorga esos derechos humanos, sino que los reconoce; ya que éstos ya existen con previa realidad jurídica. Precisamente porque la tienen, exigen verse positivados, lo que no ocurriría si se tratara de meras exhortaciones morales (...) Esto explica que estos derechos humanos, al insertarse en el ordenamiento positivo aparezcan como fundamentales, erigiéndose en su núcleo duro. De ahí que se les sustraiga del juego coyuntural de las mayorías parlamentarias", POOLE, D., "Relativismo y tolerancia", en CONTRERAS, F. J., y POOLE, D., *Nueva izquierda y cristianismo, cit.*, p. 160-161: "Pero, frente al positivismo, podemos decir que el sentido de la vida de los hombres es una verdad anterior a las decisiones políticas, una verdad que nadie inventa sino Dios, y que compete al hombre descubrir y realizar. Desde esta perspectiva, la política se justificaría precisamente en la medida que sirve a los fines del hombre (...) la afirmación de un modelo de hombre que no acepta para su comportamiento otra medida que no sea la de su propia voluntad (o la de la mayoría), lleva lógicamente a negar la obligatoriedad de la naturaleza y de cualquier norma que no proceda de la voluntad humana; lleva a la absolutización de la voluntad soberana del hombre; y, lo que es peor, lleva a la negación de la dignidad, fundamento de todos los derechos humanos", y GARCÍA LÓPEZ, J., *Individuo, familia y sociedad. Los derechos humanos en Tomás de Aquino*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1990, p. 31: "Pero ya vimos que hay otra manera más correcta de entender los derechos humanos. Según ella, como tales derechos se refieren al hombre en tanto que hombre, es decir, en tanto que racional, es evidente que tendrá que tener muy en cuenta estas dos propiedades que se deriva de la racionalidad: la libertad y la sociabilidad (...) pero, como es obvio, no descansa solamente en ellos, sino antes y sobre todo, en el pilar que es la misma naturaleza humana: los derechos humanos se fundan ante todo en los derechos puramente naturales, y después en lo demás".

389 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional, 1 de diciembre de 2005, y Discurso al Parlamento federal alemán: "La razón positivista, que se presenta de modo exclusivo y que no es capaz de percibir nada más que aquello que es funcional, se parece a los edificios de cemento armado sin ventanas, en los que logramos el clima y la luz por nosotros mismos, sin querer recibir ya ambas cosas del gran mundo de Dios. Y, sin embargo, no podemos negar que en este mundo autoconstruido recurrimos en secreto igualmente a los "recursos" de Dios, que transformamos en productos nuestros. Es necesario volver a abrir las ventanas, hemos de ver nuevamente la inmensidad del mundo, el cielo y la tierra, y aprender a usar todo esto de modo justo".

390 BENEDICTO XVI, Conferencia en el vuelo hacia Madrid, 18 de agosto de 2011: "No queremos la mentira, no queremos el positivismo de normas impuestas con una cierta fuerza. Sólo los auténticos valores llevan al futuro y es necesario, por tanto, buscar los valores auténticos y no permitir el arbitrio de algunos, no dejar que se imponga una razón positivista que nos dice, sobre los problemas éticos, sobre los grandes problemas del hombre: no hay una verdad racional. Esto significa exponer el hombre al arbitrio de cuantos tienen el poder".

racionalidad humana³⁹¹.

También Francisco I se muestra partidario de la superación del positivismo como única explicación de la realidad pues, si bien dicha perspectiva resulta indispensable desde el punto de vista del estudio de la realidad puramente fáctica de lo jurídico -el derecho “puesto”-, no se deben olvidar otras expectativas enriquecedoras que constituyen su último fundamento y legitimación -el derecho como “ideal de justicia”-. Como punto de equilibrio entre el análisis positivista de la realidad y otro derivado de una razón práctica que se abre a las aportaciones de la teología, la filosofía y otros ámbitos del saber, Bergoglio propone la fórmula tomista de distinción y, a la vez, compatibilidad entre fe y razón³⁹².

En conclusión, el Magisterio se muestra contrario a una explicación exclusivamente positivista de los derechos de la persona. Las razones de fondo para ello son dos. La primera se funda en que dicha postura implica una inadmisibles subordinación del valor absoluto de la dignidad la persona a su admisión por las normas positivas, es decir, que sólo existirían derechos fundamentales si se encuentran regulados por la ley, reduciendo de esta manera un elemento ontológico -los derechos que emanan de la dignidad humana- a un dato meramente cultural -el ordenamiento positivo vigente en cada país y en cada momento histórico-³⁹³, con el evidente debilitamiento en sede fundacional que ello conlleva³⁹⁴. La segunda crítica, de orden práctico, pone en el acento en que la hermenéutica iuspositivista facilita la manipulación de estos derechos por los diferentes grupos que en cada momento ostenten el poder, en función de intereses puramente ideológicos. Este último argumento se encuentra avalado por la experiencia histórica, pues fueron los desmanes de la barbarie nazi durante la Segunda Guerra Mundial los que dieron lugar a la Declaración Universal de 1948, nacida con el fin primario de evitar los contrastados peligros de una fundamentación débil y fácilmente maleable de los derechos humanos³⁹⁵.

391 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: “La experiencia nos enseña que a menudo la legalidad prevalece sobre la justicia cuando la insistencia sobre los derechos humanos los hace aparecer como resultado exclusivo de medidas legislativas o decisiones normativas tomadas por las diversas agencias de los que están en el poder. Cuando se presentan simplemente en términos de legalidad, los derechos corren el riesgo de convertirse en proposiciones frágiles, separadas de la dimensión ética y racional, que es su fundamento y su fin. Por el contrario, la *Declaración Universal* ha reforzado la convicción de que el respeto de los derechos humanos está enraizado principalmente en la justicia que no cambia, sobre la cual se basa también la fuerza vinculante de las proclamaciones internacionales”.

392 FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 242-243, con expresa cita de la frase empleada por Santo Tomás de Aquino en la *Summa contra Gentiles*: “la luz de la razón y la de la fe, provienen ambas de Dios”. Si bien el Santo Padre, en estos apartados, se refiere al positivismo en el campo de las ciencias, dichas conclusiones pueden trasladarse *mutatis mutandis* al ámbito de lo jurídico.

393 BENEDICTO XVI, Caritas in Veritate, 29 de junio de 2009, 26: “El eclecticismo y el bajo nivel cultural coinciden en separar la cultura de la naturaleza humana. Así, las culturas ya no saben encontrar su lugar en una naturaleza que las trasciende, terminando por reducir al hombre a mero dato cultural”. Asimismo, HERVADA, J., “Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del derecho”, *cit.*, pp. 249-251, ha realizado un certero análisis de las razones por las cuales los derechos del hombre constituyen una cualidad propia de la naturaleza humana y no una simple manifestación cultural.

394 Contra este debilitamiento fundacional se pronuncian BENEDICTO XVI, Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: “Cuando se está ante nuevos e insistentes desafíos, es un error retroceder hacia un planteamiento pragmático, limitado a determinar “un terreno común, minimalista en los contenidos y débil en su efectividad”, y FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 213: “Si esta convicción cae [que un ser humano es siempre sagrado e inviolable], no quedan fundamentos sólidos y permanentes para defender los derechos humanos, que siempre estarían sometidos a conveniencias circunstanciales de los poderosos de turno”.

395 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 9: “Las personalidades presentes me perdonarán este recuerdo. Pero sería infiel a la historia de nuestro siglo, no sería honesto de cara a la gran causa que todos deseamos servir, si –procediendo de aquel país, sobre cuyo

3.4.2 Relativismo.

El relativismo como alternativa a una argumentación “fuerte” de los derechos humanos, bien por la negación de una base objetiva para los mismos -“no existe la verdad”-, bien mediante la aceptación acrítica de diversas interpretaciones contradictorias sobre su contenido sin jerarquía alguna entre ellas -“cada uno tiene su verdad y todas son igualmente válidas”-, ha sido objeto de especial atención por el Magisterio. En definitiva, la controversia surge ante la contradicción consistente en defender algo absoluto - derechos fundamentales- cuando se cree que todo es relativo.

Cabe añadir que esta corriente se apoya en el constructivismo, una de las amenazas más graves -si no la que más- para un adecuado entendimiento de los derechos humanos, en tanto que defiende la absoluta necesidad de una continua redefinición de sus raíces antropológicas³⁹⁶. ¿Cómo vamos a ponernos de acuerdo sobre los derechos que emanan de la naturaleza humana si ésta es tan cambiante o, yendo aún más allá, si no existe propiamente como tal al ser posible construirla y deconstruirla incesantemente al albur del deseo de cada cual?

Si bien es cierto que las condenas al relativismo moral y filosófico se han repetido por diversos pontífices desde épocas bastante lejanas³⁹⁷, reflejaremos en este apartado las que se ciñen a la

cuerpo vivo fue construido, tiempo ha, Auschwitz- yo callara. Lo recuerdo todavía, señoras y señores; sobre todo a fin de demostrar que de dolorosas experiencias y sufrimientos de millones de personas ha surgido la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, que fue puesta como inspiración de base –como piedra angular- de la Organización de las Naciones Unidas. Esta Declaración ha costado la pérdida de millones de nuestros hermanos y hermanas que la pagaron con su propio sufrimiento y sacrificio, provocados por el embrutecimiento que había hecho sordas y ciegas a las conciencias humanas de sus opresores y de los artífices de un verdadero genocidio”, y Discurso ante los miembros del cuerpo diplomático acreditados ante la santa Sede, 9 de enero de 1989, 4: “Superando los excesos de los que la persona humana había sido víctima durante los regímenes totalitarios, la Declaración de París quiso “proteger” al hombre, sea quien fuere y dondequiera que se encontrara. Apreció como esencial, con el fin de evitar la repetición de los horrores que todos tenemos en la memoria, que la esfera inviolable de las libertades y de las facultades propia de la persona humana quedaran al reparo de la eventuales coacciones físicas o psíquicas, que el poder político estuviera tentado de imponer”. El nacimiento de la Declaración Universal como respuesta al positivismo también ha sido remarcado por HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 27: “Los derechos humanos se redactaron para dar respuesta al relativismo político y legal de la Alemania de Hitler y la Segunda Guerra Mundial, que planteó, para decirlo en pocas palabras, el problema del relativismo a la hora de obedecer órdenes del dirigente legal del reino –en este caso Hitler- cuando dichas órdenes eran contrarias a la moralidad (...) Esto tuvo resultado, tan sólo tres años después, la Declaración Universal de los Derechos Humanos”, y SCARAFFIA, L., “Los derechos humanos: Realidad y utopía”, en SCARAFFIA, L., y ROCELLA, E. (Trad. L. Sanz), *Contra el cristianismo. La ONU y la Unión Europea como nueva ideología*, cit., p. 19: “En el origen de la Declaración, una de las bases para el nuevo derecho internacional prefigurado por el proceso de Nüremberg para los crímenes nazis, estaba la conciencia de que tales crímenes, desde la persecución de los adversarios políticos al exterminio de los judíos, habían sido posibles por el poder del Estado de privar a los individuos de todo derecho: se quería pues crear un instrumento que permitiera a los ciudadanos defenderse y exhortase a los estados a no violar la vida y la dignidad”.

396 HAALAND MATLARY, J., (Trad. Contreras, F. J.), “¿Puede y debe ser definida la familia en los países occidentales?: Consideraciones sobre la abolición de la familia biológica en Noruega”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., Ed.), *Debate sobre el concepto de familia*, cit., p. 42: “Así, la concepción constructivista que informa la política moderna es el mayor desafío para todos los que defendemos el Derecho natural. En los instrumentos internacionales que he mencionado, encontramos definiciones que son conformes con el Derecho natural. Pero están actualmente amenazadas por una filosofía, casi siempre sólo implícita, que niega la posibilidad misma de definir nada”.

397 LEÓN XIII, *Humanum Genus*, 20 de abril de 1884, realiza un recorrido por las distintas condenas al relativismo filosófico, especialmente al difundido por las sectas masónicas, que van desde Clemente XIII, en 1738, hasta Pío IX, a mediados del siglo XIX, pasando por Benedicto XIV, Pío VII, Pío VIII y Gregorio XVI.

interpretación relativista de los derechos del hombre.

Benedicto XVI es quien ha abordado este reto de una forma más decidida. Sostiene el Pontífice bávaro que la doctrina relativista, al partir de una concepción “débil” de la persona -propia de la posmodernidad³⁹⁸- resulta insuficiente para la adecuada tutela de los derechos humanos, los cuales se entenderían siempre negociables o revisables tanto en su contenido como en relación con el tiempo y el espacio³⁹⁹. Como consecuencia de ello, el triunfo de este criterio hermenéutico provoca que “*los organismos y los gobiernos internacionales puedan olvidar entonces la objetividad y la cualidad de no disponibles de los derechos*”⁴⁰⁰.

En este contexto, el relativismo implica que “*el sentido y la interpretación de los derechos [humanos] podrían variar, negando su universalidad en nombre de los diferentes contextos culturales, políticos, sociales e incluso religiosos*”⁴⁰¹, afectando incluso a la noción universal de persona humana. Y es que la privación de un fundamento objetivo y común a todas las naciones impide que el lenguaje de los derechos humanos sea un adecuado instrumento para el diálogo intercultural y una sólida base para la actuación de organizaciones supranacionales⁴⁰². Difícilmente pueden sustentarse valores absolutos, cuya defensa se articula a través de los derechos humanos, cuando se sostiene un no cognitivismo ético cuyo resultado es el desconocimiento del sentido último de estos derechos, lo cual dificulta extraordinariamente su credibilidad y aplicación práctica⁴⁰³.

Desde una perspectiva más concreta, insiste Ratzinger en que esta concepción relativista y reductiva del ser humano produce indeseables consecuencias que afectan a la coherencia interna del sistema de derechos fundamentales, al constituir la base de un discurso legitimador de presuntos “nuevos derechos” -aborto y eutanasia- que amenazan los auténticos derechos básicos tradicionalmente

398 Las relaciones entre posmodernidad y relativismo fueron resaltadas por BENEDICTO XVI, Encuentro con el clero de las diócesis de Belluno-Feltre y de Treviso, 24 de julio de 2007: “El resultado fue, en cambio, un escepticismo total, la llamada “posmodernidad”. Según ésta, nada es verdad, cada uno debe buscarse la forma de vivir; se afirma un materialismo, un escepticismo pseudo-racionalista ciego...No existe nada verdadero. La verdad es intolerante”.

399 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 12. También apoyan este razonamiento WEIGEL, G., (Trad. Mínguez, D.), *Política sin Dios. Europa y América: el cubo y la catedral*, cit., p. 117: “...escepticismo y relativismo son fundamentos demasiado débiles para edificar sobre ellos y mantener sólidamente una democracia plural, porque ni el escepticismo ni el relativismo son capaces, por su propia lógica, de dar razón de por qué los europeos deberían ser tolerantes y civilizados”, y HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., pp. 27 y ss., al entender que el relativismo ético conlleva la imposibilidad de definir la naturaleza humana, lo cual deja sin fundamento los derechos humanos y abre el camino para su desintegración.

400 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 43.

401 BENEDICTO XVI, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008. Comentando este párrafo, señala GLENDON, M. A., (Trad. Cabiedes, T.), *Justicia, razón, derechos*, cit., pp. 35 y 36: “[Benedicto XVI] Criticó la utilización de argumentos de especificidad cultural para encubrir la violación de los derechos humanos. Como sabemos, algunos de los que han violado del peor modo los derechos humanos, recientemente Birmania, intentaron esconderse detrás de esta argumentación (...) Y, por tanto, el reproche del papa al relativismo cultural no debe entenderse como una oposición entre los derechos humanos y las especificidades culturales”.

402 BENEDICTO XVI, Discurso ante la Asamblea del Consejo de Europa, 8 de septiembre de 2010.

403 BENEDICTO XVI, Audiencia General, 16 de junio de 2010: “Cuando se niega la ley natural y la responsabilidad que implica, se abre dramáticamente el camino al relativismo ético en el plano individual y al totalitarismo del Estado en el plano político. La defensa de los derechos universales del hombre y la afirmación del valor absoluto de la dignidad de la persona postulan un fundamento. ¿No es precisamente la ley natural este fundamento, con los valores no negociables que indica?”.

consolidados, como el respeto a la vida y a la integridad física⁴⁰⁴.

Por su parte, Juan Pablo II centró su análisis en la relación entre democracia y relativismo moral, concluyendo que sin el respeto a un sustrato de valores éticos no negociables, como son los derechos fundamentales, la democracia acabaría degenerando en una opresión totalitaria de las mayorías sobre las minorías⁴⁰⁵. Las exigencias últimas de la dignidad de la persona no pueden quedar sujetas exclusivamente a reglas procedimentales, sino que requieren además la inviolabilidad absoluta de los bienes esenciales del individuo que constituyen la base legitimadora del sistema democrático⁴⁰⁶. El Papa polaco denuncia asimismo el grave déficit democrático que suponen las restricciones a la tutela de la vida en sus etapas más vulnerables o a la libertad religiosa consagradas por vía legal, ignorando de esta manera el papel de los derechos fundamentales como límite infranqueable al juego abusivo de las mayorías parlamentarias⁴⁰⁷.

También se ha pronunciado sobre esta cuestión Francisco I. El papa argentino ha puesto de manifiesto cómo en el mundo occidental ha alcanzado notable influencia la conexión entre derechos humanos y relativismo moral, de modo que la apelación a los valores objetivos se aprecia como una actitud totalitaria que cercena la libertad individual. La solución a esta distorsión, consistente en apoyar derechos absolutos sobre una argumentación relativista, parte del adecuado discernimiento crítico entre los distintos mensajes que se lanzan desde los *mass media* y una correcta educación en principios éticos. En definitiva, el auge del relativismo se conecta con la pérdida de sentido de lo trascendente y produce, como consecuencia, una gran desorientación y superficialidad en los debates sociales⁴⁰⁸. En este sentido, el mensaje relativista nos aboca a un diálogo fantasmal, vacío,

404 BENEDICTO XVI, Mensaje por la XLVI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2012, 4. En idéntico sentido se pronuncia JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 20: “...el derecho originario e inalienable a la vida se pone en discusión o se niega sobre la base de un voto parlamentario o de la voluntad de una parte —aunque sea mayoritaria— de la población. Es el resultado nefasto de un relativismo que predomina incontrovertible: el « derecho » deja de ser tal porque no está ya fundamentado sólidamente en la inviolable dignidad de la persona, sino que queda sometido a la voluntad del más fuerte”.

405 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 46, y *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 20.

406 JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 101: “...existe hoy un riesgo no menos grave debido a la negación de los derechos fundamentales de la persona humana y a la absorción en la política de la misma inquietud religiosa que habita en el corazón de todo ser humano: *es el riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético*, que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola más radicalmente del reconocimiento de la verdad”, y *Fides et Ratio*, 14 de septiembre de 1998, 89: “En particular, se ha ido afirmando un concepto de democracia que no contempla la referencia a fundamentos de orden axiológico y por tanto inmutables. La admisibilidad o no de un determinado comportamiento se decide con el voto de la mayoría parlamentaria”. Esta cuestión ha sido igualmente tratada por BENEDICTO XVI, Discurso a los participante en una sesión plenaria de la Comisión Teológica Internacional, 5 de octubre de 2007: “En la raíz de esta tendencia se encuentra el *relativismo ético*, en el que algunos ven incluso una de las condiciones principales de la democracia, porque el relativismo garantizaría la tolerancia y el respeto recíproco de las personas. Pero, si fuera así, la mayoría que existe en un momento determinado se convertiría en la última fuente del derecho. La historia demuestra con gran claridad que las mayorías pueden equivocarse”.

407 JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 20: “Pero en realidad estamos sólo ante una trágica apariencia de legalidad, donde el ideal democrático, que es verdaderamente tal cuando reconoce y tutela la dignidad de toda persona humana, *es traicionado en sus mismas bases*: ¿Cómo es posible hablar todavía de dignidad de toda persona humana, cuando se permite matar a la más débil e inocente?”. En idéntico sentido, BENEDICTO XVI, Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la santa Sede, 11 de enero de 2010: “Es evidente que si se considera el relativismo como un elemento constitutivo esencial de la democracia se corre el riesgo de concebir la laicidad sólo en términos de exclusión o, más exactamente, de rechazo de la importancia social del hecho religioso. Dicho planteamiento, sin embargo, crea confrontación y división, hiere la paz, perturba la ecología humana y, rechazando por principio actitudes diferentes a la suya, se convierte en un callejón sin salida”.

408 FRANCISCO I, *Lumen Fidei*, 29 de junio de 2013, 20, y *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 64.

sin identidad, que no sirve para fundar el valor absoluto de la dignidad humana⁴⁰⁹.

Uno de los ejemplos más recientes de interpretación relativista-constructivista de los derechos fundamentales lo tenemos en la “ideología de género”⁴¹⁰. Esta cuestión ya fue abordada, en un primer momento, por Juan Pablo II al denunciar como perjudicial para los hijos la equiparación del matrimonio a las uniones de convivencia entre personas del mismo sexo⁴¹¹, sin perjuicio de que posteriormente rechazara de forma explícita esta desnaturalización de la institución familiar por la teoría antropológica que sustenta dicha ideología⁴¹².

Respecto a este nuevo desafío, el Magisterio ha insistido en que la estructura del matrimonio como unión entre un hombre y una mujer viene determinada por unos fines naturales que le son propios y que proceden, en última instancia, del Creador, por lo que alterar su configuración y dejarla al arbitrio de la voluntad individual de los sujetos constituye un factor de desintegración social y empobrecimiento humano⁴¹³. Desde una perspectiva filosófica, esta interpretación de la sexualidad obedece a una negación de la naturaleza humana como tal, entendiendo que las personas pueden construir sus relaciones según sus meros deseos y sin consideración alguna a la finalidad biológica perseguida por la institución familiar⁴¹⁴. Asimismo, los intentos de imponer las teorías de género sin

409 FRANCISCO I, Discurso a los líderes de otras religiones en Tirana, 21 de septiembre de 2014.

410 BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2012: “Cita una afirmación que se ha hecho famosa de Simone de Beauvoir: «Mujer no se nace, se hace» (“On ne naît pas femme, on le devient”). En estas palabras se expresa la base de lo que hoy se presenta bajo el lema «gender» como una nueva filosofía de la sexualidad. Según esta filosofía, el sexo ya no es un dato originario de la naturaleza, que el hombre debe aceptar y llenar personalmente de sentido, sino un papel social del que se decide autónomamente, mientras que hasta ahora era la sociedad la que decidía”.

411 JUAN PABLO II, Ángelus, 20 de febrero de 1994, 2: “No puede constituir una verdadera familia el vínculo de dos hombres o dos mujeres, y mucho menos se puede a esa unión atribuir el derecho de adoptar niños privados de familia. A esos niños se les produce un daño grave, pues en esa «familia suplente» no encuentran un padre y una madre, sino «dos padres» o «dos madres”.

En esta intervención, el santo Padre muestra su disconformidad con la Resolución del Parlamento europeo A-0028/94, de 8 de febrero de 1994, (DOC de 28 de febrero de 1994), en cuyo Punto 14 se pide a la Comisión Europea que redacte una Recomendación donde se incluya la eliminación de la prohibición del matrimonio entre personas del mismo sexo y la autorización de la adopción por parejas homosexuales.

412 JUAN PABLO II, Mensaje al Congreso por el 20º Aniversario de la “*Familiaris Consortio*”, de 22 de noviembre de 2001, 3: “También suscita preocupación la creciente divulgación en los foros internacionales de concepciones erróneas de la sexualidad y de la dignidad y misión de la mujer, ocultas en determinadas ideologías sobre el “género” (*gender*)”.

413 BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2008, 1: “Lo que con frecuencia se expresa y entiende con el término “*gender*”, se reduce en definitiva a la auto-emancipación del hombre de la creación y del Creador... Grandes teólogos de la Escolástica calificaron el matrimonio, es decir, la unión de un hombre y una mujer para toda la vida, como sacramento de la creación, que el Creador mismo instituyó y que Cristo, sin modificar el mensaje de la creación, acogió después en la historia de la salvación como sacramento de la nueva alianza”, y FRANCISCO I, Discurso a obispos de Puerto Rico en la visita “Ad limina”, 8 de junio de 2015: “La complementariedad del hombre y la mujer, vértice de la creación divina, está siendo cuestionada por la llamada *ideología de género*, en nombre de una sociedad más libre y más justa. Las diferencias entre hombre y mujer no son para la contraposición o subordinación, sino para la comunión y la generación, siempre a «imagen y semejanza» de Dios”.

414 BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 21 de diciembre de 2012: “La falacia profunda de esta teoría y de la revolución antropológica que subyace en ella es evidente. El hombre niega tener una naturaleza preconstituida por su corporeidad, que caracteriza al ser humano. Niega la propia naturaleza y decide que ésta no se le ha dado como hecho preestablecido, sino que es él mismo quien se la debe crear. Según el relato bíblico de la creación, el haber sido creada por Dios como varón y mujer pertenece a la esencia de la criatura humana... No, lo que vale ahora es que no ha sido Él [Dios] quien los creó varón o mujer, sino que hasta ahora ha sido la sociedad la que lo ha determinado, y ahora somos nosotros mismos quienes hemos de decidir sobre esto. Hombre y mujer como realidad de la creación, como naturaleza de la persona humana, ya no existen. El hombre niega su propia naturaleza. Ahora él es sólo espíritu y voluntad... En la actualidad, existe sólo el hombre en abstracto, que después elige para sí mismo,

respetar las raíces culturales de las diferentes naciones, utilizando estratégicamente organismos especializados de entidades internacionales, también han sido objeto de denuncia por la doctrina pontificia⁴¹⁵.

La influencia de los planteamientos de género en materia de derechos fundamentales resulta evidente. No sólo se desvirtúa el concepto de matrimonio difuminando su contenido mediante la supresión de sus requisitos esenciales⁴¹⁶, sino que también se ataca la dignidad de los hijos, especialmente vulnerables y necesitados de tutela, que pasan de ser titulares de derechos a objeto de demanda a petición de otras personas, sean o no éstas sus progenitores naturales⁴¹⁷. Con ello se confirma lo que se ha denominado el giro “adultocéntrico” de la familia, la cual ya no se percibe como el instrumento ideal para la defensa, generación y educación de la prole sino que transforma en una figura amorfa y maleable a gusto de cada individuo⁴¹⁸.

Otra consecuencia de la expansión de las doctrinas relativistas es la crítica al universalismo de los derechos humanos desde la línea de pensamiento denominada “multiculturalismo”⁴¹⁹, cuyas interpretaciones más radicales han llegado a afirmar que la Declaración de 1948 constituye un

autónomamente, una u otra cosa como naturaleza suya. Se niega a hombres y mujeres su exigencia creacional de ser formas de la persona humana que se integran mutuamente. Ahora bien, si no existe la dualidad de hombre y mujer como dato de la creación, entonces tampoco existe la familia como realidad preestablecida por la creación”.

415 FRANCISCO I, Conferencia de prensa en el vuelo de Manila a Roma, 19 de enero de 2015: “La colonización ideológica: pondré sólo un ejemplo, que yo mismo presencié. Hace veinte años, en 1995, una señora Ministra de Educación había pedido un importante préstamo para poder construir escuelas para pobres. Le concedieron el préstamo con la condición de que en las escuelas los niños, a partir de un cierto grado, tuvieran un determinado libro. Era un libro escolar, un libro bien preparado didácticamente, en el que se enseñaba la ideología de género. Esta señora necesitaba el dinero del préstamo, pero ésa era la condición. Fue inteligente y dijo que sí; luego mandó hacer otro libro y dio los dos, y así lo consiguió”.

416 Un palmario ejemplo lo tenemos en la Sentencia 198/2012, de 6 de noviembre, del Tribunal Constitucional español (BOE nº 286, de 28 de noviembre de 2012), al redefinir el matrimonio como una “comunidad de afecto que genera un vínculo o sociedad de ayuda mutua entre dos personas” (FJ. 9).

417 BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 21 de diciembre de 2012: “Pero, en este caso, también la prole ha perdido el puesto que hasta ahora le correspondía y la particular dignidad que le es propia... ésta, de sujeto jurídico de por sí, se convierte ahora necesariamente en objeto, al cual se tiene derecho y que, como objeto de un derecho, se puede adquirir. Allí donde la libertad de hacer se convierte en libertad de hacerse por uno mismo, se llega necesariamente a negar al Creador mismo y, con ello, también el hombre como criatura de Dios, como imagen de Dios, queda finalmente degradado en la esencia de su ser. En la lucha por la familia está en juego el hombre mismo”, FRANCISCO I, Discurso a los participantes en un coloquio internacional sobre complementariedad entre el hombre y la mujer, 17 de noviembre de 2014: “En nuestra época el matrimonio y la familia están en crisis. Vivimos en una cultura de lo provisional, en la que cada vez más personas renuncian al matrimonio como compromiso público. Esta revolución en las costumbres y en la moral ha ondeado con frecuencia la «bandera de la libertad», pero en realidad ha traído devastación espiritual y material a innumerables seres humanos, especialmente a los más vulnerables... Los niños tienen el derecho de crecer en una familia, con un papá y una mamá, capaces de crear un ambiente idóneo para su desarrollo y su maduración afectiva”.

418 Este radical cambio de perspectiva en el Derecho de familia occidental, subordinando el interés de los hijos al deseo de los adultos, ha sido analizado por HAALAND MATLARY, J., (Trad. Contreras, F. J.), “¿Puede y debe ser definida la familia en los países occidentales? Consideraciones sobre la abolición de la familia en Noruega”, cit., pp. 46-47, y CONTRERAS, F. J., “Una teoría sexual-institucional del matrimonio”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J.), *Debate sobre el concepto de familia*, Ed. CEU, Madrid, 2014, pp. 71-74 y 81-85.

419 SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Integración o multiculturalismo”, *Persona y Derecho*, nº 49, cit., 2003, pp. 163-164: “... el multiculturalismo [como teoría] sería una de las soluciones posibles a los problemas suscitados por la convivencia entre personas y grupos de diferentes culturas, concretamente, la que propugna la coexistencia entre ellos, manteniendo cada una sus propias pautas culturales y sociales (...) La solución multiculturalista se encuentra íntimamente vinculada con el relativismo cultural, que niega la posibilidad o la pertinencia de establecer comparaciones y jerarquías entre las pautas de las distintas culturas. Todas serían, en lo esencial, iguales en cuanto a su valor y dignidad”. Las relaciones entre relativismo y multiculturalidad han sido estudiadas por CONTRERAS, F. J., “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, *Persona y Derecho*, nº 38, cit., 1998, pp. 69-118.

instrumento jurídico occidental de dominación ideológica, cuya aplicación a otras latitudes supone una verdadera imposición a otros pueblos⁴²⁰.

En contra de dicha hermenéutica se ha posicionado Juan Pablo II, afirmando con rotundidad que “una cosa es afirmar un legítimo pluralismo de “formas de libertad”, y otra cosa es negar el carácter universal o inteligible de la naturaleza del hombre o de la experiencia humana”⁴²¹ y, por lo tanto, “Toda nación tiene también consiguientemente derecho a modelar su vida según sus propias tradiciones, excluyendo, naturalmente, toda violación de los derechos humanos fundamentales...”⁴²². En este sentido, se reconocen como legítimas las diferencias entre los distintos países al aplicar los derechos fundamentales en diversos contextos socioculturales, pero salvaguardando siempre el *minimum* ético señalado por la Declaración de 1948⁴²³, ya que “el argumento de la especificidad cultural no debe utilizarse para cubrir violaciones de los derechos humanos”⁴²⁴. Y es que el respeto a las culturas nacionales constituye en sí mismo un derecho, pero en ningún caso puede ser manipulado para lesionar su fin último: el respeto a la dignidad de los

420 IGNATIEFF, M. (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 83: “Los derechos humanos se interpretan como un ejemplo de racionalidad occidental: como ya no puede dominar el mundo a través de la administración imperial directa, la razón occidental enmascara su ansia de poder en el discurso imparcial y universalizador de los derechos humanos y desea imponer su estrecha agenda a una gran variedad de culturas que no comparten la concepción occidental de la individualidad, la agencia o la libertad”. Un ejemplo de los problemas que conlleva esta concepción multicultural respecto a la aplicación de los derechos humanos y su entronque con el relativismo, lo tenemos en el debate sobre la poligamia en Noruega reflejado por HAALAND MATLARY, J., *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, (Trad. García, M. J.), cit., pp. 33-36, o en la ausencia del calificativo “universal” para los derechos humanos, por primera vez, en la IV Conferencia internacional sobre la Mujer de Beijing (septiembre de 1995), como señala FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M. E., “Derechos humanos: Del universalismo abstracto a la universalidad concreta”, *Persona y Derecho*, nº 41, cit., 1999, p. 62. No obstante, GLENDON, M. A., (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de los Derechos Humanos*, cit., pp. 311-312, advierte que los problemas de las relaciones culturales ya estuvieron presentes desde el comienzo de la redacción de la Declaración Universal, en junio de 1947.

421 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 3. El difícil equilibrio entre un multiculturalismo relativista y radical, que daría lugar a una disolución del mismo concepto de derechos humanos, y la negación de las legítimas peculiaridades de cada cultura, que degeneraría en un imperialismo cultural, ha sido expuesto por GLENDON, M. A., (Trad. Cabiedes, T.), *Justicia, razón, derechos*, cit., pp. 35-37. Si bien no puede admitirse con carácter general esta acusación de colonialismo cultural, sí es cierto que en algunos supuestos concretos pueden darse estas situaciones, un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la labor de ciertas agencias especializadas de la ONU y la UE que condicionan las ayudas económicas a países en vías de desarrollo a la implantación de los llamados “derechos reproductivos” (liberalización del aborto), como exponen CONTRERAS, F. J., “Por qué la izquierda ataca a la Iglesia”, en CONTRERAS, F. J., y POOLE, D., *Nueva izquierda y cristianismo*, cit., pp. 54-56, y SCARAFFIA, L., “Los derechos humanos: Realidad y utopía”, en SCARAFFIA, L., y ROCELLA, E. (Trad. L. Sanz), *Contra el cristianismo. La ONU y la Unión Europea como nueva ideología*, cit., p. 100, destacando la clara implicación de la UNFPA (United Nations Fund for Poblacion Activities) en la política de “hijo único” del gobierno chino y el uso del aborto como método anticonceptivo.

422 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 8.

423 JUAN PABLO II, Mensaje por la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 3: “La afirmación de esta universalidad e indivisibilidad [de los derechos humanos] no excluye, en efecto, diferencias legítimas de índole cultural y política en la actuación de cada uno de los derechos, siempre que, en cualquier caso, se respeten los términos fijados por la Declaración Universal para toda la humanidad”.

424 JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el Congreso mundial sobre la pastoral de Derechos humanos, 4 de julio de 1998, 5, y Mensaje para la XXXI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1997, 2. Contra estos excesos también se ha pronunciado CONTRERAS, F. J., “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, cit., pp. 71-72: “El relativismo neotribalista, en efecto, parece entender en esos términos la tolerancia intercultural...obligaría a reconocer la soberanía de las “comunidades” para entender a su manera los derechos humanos, el derecho de las “culturas” a anular la libertad y la dignidad de todos o algunos de sus adeptos (implicaría lo que W. Kymlicka ha llamado “restricciones internas”, esto es, el derecho de cada grupo a restringir a su antojo la autonomía de sus propios miembros, en nombre de la especificidad cultural)”.

individuos⁴²⁵.

Igualmente, Benedicto XVI insiste en el respeto a la diversidad cultural, en el bien entendido de que existe una frontera infranqueable para ella: la ley natural como parámetro ético compartido por toda la humanidad⁴²⁶. La existencia de una común naturaleza humana, racional y libre, es el origen de la legítima variedad de expresiones comunitarias o culturales y, a la vez, su límite como exigencia universal de respeto universal a los derechos de la persona⁴²⁷.

Siguiendo esta línea, Francisco I se ha mostrado firme partidario de afrontar la realidad pluricultural, cada vez más visible en un mundo fuertemente globalizado, como una oportunidad de encuentro con el diferente⁴²⁸, pero bajo la égida del respeto a los derechos básicos de todo individuo que no pueden ser conculcados por motivaciones basadas en identidades étnicas, culturales o religiosas⁴²⁹.

En resumen, la doctrina pontificia reconoce las legítimas peculiaridades de cada cultura al aplicar los instrumentos internacionales sobre derechos fundamentales, como expresión de la extraordinaria riqueza del genio humano, pero con un claro límite: la defensa de la naturaleza común y universal de la persona humana y de sus inalienables derechos.

425 Como acertadamente señala IGNATIEFF, M. (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., pp. 87-88: "... los derechos de grupo son necesarios para proteger los derechos individuales. Pero la justificación última de los derechos de grupo no es la protección del grupo, sino la de los individuos que lo componen (...) Siempre existirán conflictos entre los individuos y los grupos, y los derechos existen para proteger a los individuos".

426 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 59: "Dicha ley moral universal es fundamento sólido de todo diálogo cultural, religioso y político, ayudando al pluralismo multiforme de las diversas culturas a que no se alejen de la búsqueda común de la verdad, el bien y de Dios. Por tanto, la adhesión a esa ley escrita en los corazones es la base de toda colaboración social constructiva. En todas las culturas hay costras que limpiar y sombras que despejar", y Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 2006: "Los derechos fundamentales del hombre son los mismos en todas las latitudes".

427 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea general de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: "Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones. Arrancar los derechos humanos de este contexto significaría restringir su ámbito y ceder a una concepción relativista... Así pues, no se debe permitir que esta vasta variedad de puntos de vista oscurezca no sólo el hecho de que los derechos son universales, sino que también lo es la persona humana, sujeto de estos derechos".

428 FRANCISCO I, Mensaje de la 101 Jornada Internacional del Emigrante, 3 de septiembre de 2014: "Por lo demás, el carácter multicultural de las sociedades actuales invita a la Iglesia a asumir nuevos compromisos de solidaridad, de comunión y de evangelización... Para ello no basta la simple tolerancia, que hace posible el respeto de la diversidad y da paso a diversas formas de solidaridad entre las personas de procedencias y culturas diferentes. Aquí se sitúa la vocación de la Iglesia a superar las fronteras y a favorecer «el paso de una actitud defensiva y recelosa, de desinterés o de marginación a una actitud que ponga como fundamento la «cultura del encuentro», la única capaz de construir un mundo más justo y fraterno», y Conferencia en el vuelo de Manila a Roma, 19 de enero de 2015: "El pueblo tiene su cultura, su historia; cada pueblo tiene su cultura. Cuando los imperios colonizadores imponen sus condiciones, pretenden que los pueblos pierdan su identidad y que se cree uniformidad. Ésa es la globalización de la esfera: todos los puntos son equidistantes del centro. Pero la verdadera globalización –me gusta decir esto– no es la esfera. Es importante globalizar, pero no como la esfera, sino como el poliedro, es decir, que cada pueblo, cada parte, conserve su identidad, su ser, sin ser colonizado ideológicamente".

429 FRANCISCO I, Carta al Secretario General de las Naciones Unidas, 9 de agosto de 2014: "Con el corazón triste y angustiado he seguido los dramáticos acontecimientos de estos últimos días en el norte de Irak, donde los cristianos y las demás minorías religiosas han sido obligados a huir de sus casas y ser testigos de la destrucción de sus lugares de culto y del patrimonio religioso (...) Las trágicas experiencias del siglo XX, y la más elemental comprensión de la dignidad humana, obligan a la comunidad internacional, en particular a través de las normas y los mecanismos del derecho internacional, a hacer todo lo posible para detener y prevenir ulteriores violencias sistemáticas contra las minorías étnicas y religiosas".

Aquí nos encontramos con otro punto de convergencia entre el Magisterio católico y la Declaración Universal: la admisión de una amplia diversidad comunitaria dentro de la unidad de la naturaleza humana⁴³⁰. Los redactores del documento aprobado por las Naciones Unidas no tenían el propósito de crear un texto homogeneizador para todo el planeta bajo el modelo del pensamiento occidental, más bien pretendían ofrecer un instrumento flexible. De este modo, a la vez que el documento reconocía un conjunto de principios básicos compartidos por las diferentes corrientes de pensamiento, podía adaptarse a los diversos contextos socioeconómicos desde el respeto a las singulares tradiciones⁴³¹. Dicho en otros términos, la Declaración “*determina estándares de decencia humana sin violar el derecho a la autonomía cultural*”⁴³². Este criterio fue ratificado por 171 países en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena, donde se expresó la necesidad de interpretar el texto de 1948 como un todo único y universal que toma en consideración el respeto a la identidad propia de cada pueblo⁴³³.

3.4.3 *Inmanentismo.*

La doctrina pontificia, dada su inspiración metafísica, contradice una visión puramente inmanentista de los derechos fundamentales, que los interpreta en clave de un humanismo excluyente opuesto a la apertura a lo religioso o a cualquier otro criterio de verdad objetiva orientador de la decisión de los sujetos⁴³⁴. Por tanto, esta corriente resucita la decimonónica contraposición entre los derechos

430 PÍO XII, Discurso a los participantes en el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, 7 de septiembre de 1955, 26: “La Iglesia católica no se identifica con ninguna cultura; su esencia se lo prohíbe. Está presta, sin embargo, a mantener relaciones con todas las culturas. Reconoce y deja subsistir aquello que en ellas no se opone a la naturaleza. Pero en cada una de ellas introduce la verdad y la gracia de Jesucristo y les confiere así una impronta profunda; es mediante ella como contribuye con la mayor eficacia a procurar la paz del mundo”, y JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998, 71: “El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura, favoreciendo el progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad.”.

431 GLENDON, M. A., (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de los Derechos Humanos*, cit., pp. 311-328. La autora norteamericana añade dos argumentos para descalificar la acusación de que la Declaración Universal es un ejemplo de imperialismo ideológico de la tradición occidental sobre las demás: la concurrencia de representantes de todas las naciones, culturas y credos en la redacción del texto y la libre asunción del modelo de derechos humanos consagrado en 1948 por la inmensa mayoría de países surgidos tras la descolonización.

432 IGNATIEFF, M. (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 95.

433 Declaración y programa de acción de Viena, Conferencia Mundial de Derechos Humanos, 25 de junio de 1993, n. 5, p. 5: “Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí... Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales”, disponible en <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G93/142/36/PDF/G9314236.pdf?OpenElement>, visitado el 17 de octubre de 2015. Este pronunciamiento resulta plenamente identificable con la postura asumida en el CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 59: “Porque la cultura, por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. Tiene, por tanto, derecho al respeto y goza de una cierta inviolabilidad, quedando evidentemente a salvo los derechos de la persona y de la sociedad, particular o mundial, dentro de los límites del bien común”.

434 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, 20 de mayo de 2009, 75: “Además, por la aparición de una concepción metafísica donde la acción humana y la acción divina entran en concurrencia porque están pensadas de manera unívoca y situadas erróneamente en el mismo plano, la afirmación legítima de la autonomía del sujeto humano conlleva que Dios sea expulsado de la

del hombre y los derechos de Dios, pero en sentido inverso a cómo fue interpretada por los pontífices del siglo XIX: los derechos inmanentes son los únicos que pueden salvar la dignidad del ser humano, ya que cualquier invocación a lo trascendente implicaría una intolerable limitación de la libertad personal. En este sentido, el inmanentismo padece el mismo vicio de origen que las posiciones ultramontanas: la radical oposición -que no distinción- entre lo divino y lo humano, dicotomía ésta que ha sido superada desde el punto de vista religioso en la figura de Jesucristo como Dios y hombre a la vez⁴³⁵, y, en el plano filosófico, por la doctrina tomista defensora de la autonomía y compatibilidad entre razón y fe⁴³⁶.

El Magisterio ha tenido ocasión de pronunciarse respecto a las diversas escuelas inmanentistas relacionadas con los derechos humanos desde el siglo XVIII hasta la actualidad. Aquí examinaremos las más notorias.

En un primer momento se utilizaron las expresiones “racionalismo” y “naturalismo” como sinónimas para identificar aquellas doctrinas, surgidas de las versiones ateas del liberalismo filosófico, que rechazaban cualquier explicación trascendente del ser humano así como la existencia de un orden moral objetivo, ya que la única regla admisible sería la voluntad racional del sujeto en el ejercicio de su libre albedrío sin limitación alguna surgida de otros criterios⁴³⁷. Esta visión del orden jurídico y social, desligada de cualquier contenido ético-religioso, no resultaba admisible por la doctrina católica al implicar la negación del sentido metafísico de la existencia humana⁴³⁸.

Otra corriente sería la del materialismo ateo que explica al hombre como un mero cúmulo de azares físicos y biológicos carente de referencia sobrenatural. De acuerdo con ello, los ciudadanos disfrutarían de derechos que les son otorgados -no reconocidos-, bien como consecuencia del acuerdo del cuerpo social -racionalismo ilustrado agnóstico-, bien por la fuerza de una dinámica histórica de conflicto de ideologías en liza -marxismo e historicismo-, siendo su elemento distintivo y común el rechazo a la concepción de los derechos del hombre como expresión del ser ontológico

esfera de la subjetividad humana. Toda referencia a una normatividad procedente de Dios o de la naturaleza como expresión de la sabiduría de Dios, es decir, toda «heteronomía» es percibida como una amenaza para la autonomía del sujeto. La noción de ley natural aparece entonces como algo incompatible con la auténtica dignidad del sujeto”.

435 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 21-22: “La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección (...) En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”.

436 JUAN PABLO II, Discurso a los integrantes del Comité de informaciones e iniciativas en favor de la paz, 5 de marzo de 1999, 3: “El respeto a los derechos humanos está unido estrechamente al de los derechos de Dios. No hay futuro de paz para una sociedad que no respeta a Dios. Las terribles experiencias vividas por la humanidad durante el siglo que está a punto de terminar lo demuestran con dramática evidencia. Donde el ateísmo se ha propagado e impuesto con la fuerza, la pretensión de eliminar a Dios ha ido acompañada muy a menudo por el desprecio a la dignidad del hombre”.

437 Conviene tener en cuenta, para evitar reduccionismos injustos, que dentro del liberalismo también hay autores que, en contraposición a la línea agnóstica, fundan los derechos naturales de la persona sobre criterios religiosos y éticos, tal es el caso de Locke, durante la época clásica, o de Robert P. George, en la actualidad, *vid.* CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (I) y (III)”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., ed.), *El sentido de la libertad*, cit., pp. 153-155 y 308-313. De ahí que no resulten admisibles generalizaciones como la que hace LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 12, al identificar, sin mayor distinción, el liberalismo político y filosófico con el racionalismo naturalista.

438 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 23, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 12.

inherente a la naturaleza humana⁴³⁹. En definitiva, ambas versiones coinciden en una visión antropológica inmanentista que ignora la dignidad espiritual de la persona, cuyo desarrollo se tutela por un derecho fundamental: la libertad religiosa⁴⁴⁰.

Como una categoría especial podemos mencionar el “racionalismo económico”, entendido como el sistema de decisiones en las relaciones productivas que subordina el respeto de la dignidad personal a otros criterios ideológicos⁴⁴¹. En este sentido, el Magisterio considera rechazables las doctrinas materialistas que tratan al “*homo oeconomicus*” como un mero factor de producción, exclusivamente valorado en términos de beneficio, o bien lo consideran un mero engranaje despersonalizado dentro de una economía planificada que asfixia su libre iniciativa y creatividad⁴⁴². Incluso se ha llegado a hablar de un “utilitarismo económico” que analiza las relaciones internacionales en términos de desigualdad y cuya superación exige, por parte de las naciones en desarrollo, un reforzamiento del estado de derecho y de los derechos humanos que evite la corrupción e inseguridad jurídica y, respecto a las naciones más ricas, el planteamiento de los intercambios comerciales en términos de justicia solidaria superadora de pragmatismos miopes⁴⁴³.

Una de las consecuencias del inmanentismo es la comprensión desenfocada de la autonomía humana. Desde la doctrina social católica, los derechos fundamentales se entienden como un ámbito de libertad para que el individuo desarrolle sus potencialidades al servicio de la sociedad y en relación con sus semejantes, conforme a un orden ético fundado en criterios objetivos. Sin embargo, las doctrinas del “libertarismo” exacerbado conciben la autonomía individual como la posibilidad de desarrollar los deseos y caprichos del sujeto sin más límite que una genérica obligación de abstenerse de dañar físicamente a los demás, interpretando los derechos como pretensiones absolutas desconectadas del cumplimiento de deberes hacia el resto de los miembros de su comunidad⁴⁴⁴. Teniendo en cuenta dichas premisas, las enseñanzas pontificias reafirman la

439 JUAN XXIII, *Grata Recordatio*, 26 de septiembre de 1959, III: “Por ello esperamos que, desechados los áridos postulados de un pensamiento y de una acción penetrados de laicismo y de materialismo, busquen el oportuno remedio en aquella sana doctrina, que cada día es más confirmada por la experiencia; en ella han de encontrarlo. Ahora bien: esta doctrina proclama que Dios es el autor de la vida y de sus leyes, que es vindicador de los derechos y de la dignidad de la persona humana; por consiguiente, que Dios es «nuestra salvación y redención»”.

440 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 13: “La negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona. El ateísmo [marxista] del que aquí se habla tiene estrecha relación con el racionalismo iluminista, que concibe la realidad humana y social del hombre de manera mecanicista. Se niega de este modo la intuición última acerca de la verdadera grandeza del hombre, su trascendencia respecto al mundo material, la contradicción que él siente en su corazón entre el deseo de una plenitud de bien y la propia incapacidad para conseguirlo y, sobre todo, la necesidad de salvación que de ahí se deriva”.

441 PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 133, y JUAN PABLO II, *Ecclesia in Oceania*, 22 de noviembre de 2001.

442 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 65: “No se puede confiar el desarrollo ni al solo proceso casi mecánico de la acción económica de los individuos ni a la sola decisión de la autoridad pública. Por este motivo hay que calificar de falsas tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción”.

443 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 13.

444 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 26. Según CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (III), en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., ed.), *El sentido de la libertad*, cit., p. 291, esta tendencia se encuentra integrada en el denominado liberalismo posmoderno, progresista o “sesentayochista” que ha reducido la esencial del pensamiento liberal a un simplista “vive y deja vivir” y valora la libertad como un fin en sí mismo en el sentido de indefinición ética, al contrario que el liberalismo clásico o la corriente perfeccionista, que aboga por la libertad como un criterio rector indispensable en la vida

necesidad de que los derechos se funden en la ley natural y no queden al albur de consensos sociales en manos de mayorías cambiantes que puedan adoptar, bajo la falsa apariencia de “derechos”, la tutela de pretensiones egoístas que legitimen intolerables lesiones a la dignidad de los individuos más débiles y de las minorías sociales⁴⁴⁵.

Entre las expresiones más agresivas de esta filosofía inmanentista cabe destacar el laicismo radical o secularismo, entendido como el deseo de excluir de la vida pública cualquier manifestación de tipo religioso por considerarla opresiva de la libertad individual y peligrosa para la paz social⁴⁴⁶. En el fondo, dicha corriente ignora dos premisas básicas: que una faceta decisiva de la libertad del sujeto se expresa en la posibilidad de elegir su propia cosmovisión sin coacciones externas y, por otra parte, que la pretensión excluyente de expulsar la religión de la plaza pública resulta contraria al principio de libertad de conciencia que, de forma explícita, reconoce la posibilidad de manifestar públicamente las creencias religiosas y los actos de culto.

Precisamente las posturas extremas de laicismo y fundamentalismo confluyen en esta clave de ataque a la libertad de religión, puesto que ambas lesionan este derecho fundamental desde diferentes perspectivas. La primera al negar la legítima aspiración natural de vivir la experiencia trascendente en el ámbito social, exigiendo su constreñimiento a la esfera privada, y la segunda al imponer coactivamente un determinado credo. En estas dos manifestaciones se advierte una raíz totalitaria contraria al pluralismo, impidiendo al sujeto desarrollar en libertad su dimensión trascendente⁴⁴⁷.

social, pero enmarcado dentro unos valores éticos objetivos que constituyen su último fin.

445 JUAN PABLO II, Discurso inaugural de la IV Conferencia del episcopado latinoamericano, 12 de octubre de 1992, 21: “Tras la autonomía introducida por el racionalismo, hoy se tiende a basar los valores sobre todo en consensos sociales subjetivos que, no raramente, llevan a posiciones contrarias incluso a la misma ética natural. Piénsese en el drama del aborto, los abusos en ingeniería genética, los atentados a la vida y a la dignidad de la persona”, y BENEDICTO XVI, Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013: “Sobre todo en Occidente, se encuentran lamentablemente muchos equívocos sobre el significado de los derechos del hombre y los deberes que le están unidos. Los derechos se confunden con frecuencia con manifestaciones exacerbadas de autonomía de la persona, que se convierte en autorreferencial, ya no está abierta al encuentro con Dios y con los demás y se repliega sobre ella misma buscando únicamente satisfacer sus propias necesidades. Por el contrario, la defensa auténtica de los derechos ha de contemplar al hombre en su integridad personal y comunitaria”.

446 Para profundizar en una crítica sistemática y multidisciplinar del laicismo excluyente, *vid.* AA. VV. (KUGLER, M. y CONTRERAS, F. J., eds.), *¿Democracia sin religión? El derecho de los cristianos a influir en la sociedad*, Ed. Stella Maris, Barcelona, 2014.

447 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXIV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1990, IV: “Todavía hoy queda mucho por hacer para superar la intolerancia religiosa, la cual, en diversas partes del mundo, va estrechamente ligada a la opresión de las minorías. Por desgracia, hemos asistido a intentos de imponer una particular convicción religiosa, bien directamente mediante un proselitismo que recurre a medios de coacción verdadera y propia, bien indirectamente mediante la negación de ciertos derechos civiles o políticos (...) Esto vale también para los derechos civiles y políticos de las minorías y para aquellas situaciones en que un laicismo exasperado, en nombre del respeto de la conciencia, impide de hecho a los creyentes profesar públicamente la propia fe”, BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 56: “La exclusión de la religión del ámbito público, así como, el fundamentalismo religioso por otro lado, impiden el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad. La vida pública se empobrece de motivaciones y la política adquiere un aspecto opresor y agresivo. Se corre el riesgo de que no se respeten los derechos humanos, bien porque se les priva de su fundamento trascendente, bien porque no se reconoce la libertad personal. En el laicismo y en el fundamentalismo se pierde la posibilidad de un diálogo fecundo y de una provechosa colaboración entre la razón y la fe religiosa”, y FRANCISCO I, Discurso a la asamblea ecuménica de los obispos amigos de los focolares, 7 de noviembre de 2014: “El hecho de que en diferentes países falte la libertad de manifestar públicamente la religión y vivir abiertamente según las exigencias de la ética cristiana; las persecuciones de los cristianos y otras minorías... los desafíos del fundamentalismo y, por otra parte, del secularismo exasperado; todas estas realidades interpelan nuestra conciencia de cristianos y de pastores”.

En definitiva, el rechazo del Magisterio a las diversas expresiones de inmanentismo, sean en clave de racionalismo excluyente, de laicismo radical o de materialismo ateo, obedecen a una misma razón íntimamente ligada a la aceptación de una doble fundamentación, filosófica y religiosa, de los derechos humanos. Estos derechos son asequibles a la mera razón sin necesidad del acto de fe, pero se apoyan en una antropología que valora la experiencia de lo trascendente como uno de los bienes jurídicos esenciales de la persona bajo la forma de libertad de cultos⁴⁴⁸. Se trata, en definitiva, de encontrar soluciones incluyentes entre razón y fe, compatibilizando la experiencia religiosa con el pluralismo cosmovisional y apartándose de fórmulas dogmáticas -de uno u otro signo- que cierren el paso a un adecuado diálogo entre creyentes y no creyentes⁴⁴⁹.

4.5 PROPUESTA PARA UNA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS.

Como hemos tenido ocasión de examinar en el apartado introductorio de este capítulo, uno de los problemas más graves -si no el que más- que actualmente padecen los derechos humanos es su déficit de fundamentación. Dicha carencia fundacional se aprecia tanto en la calculada ambigüedad de la Declaración de 1948 como en las radicales discrepancias que surgen en la aplicación de estos derechos⁴⁵⁰.

Partiendo de esta premisa, una de las vías más aptas para superar este *impasse* es la propuesta por la doctrina social católica. En efecto, los documentos magisteriales, al menos desde Juan XXIII, admiten una solución amplia al interrogante sobre las bases argumentales de los derechos fundamentales⁴⁵¹. Pasamos a desarrollar esta idea.

La posibilidad de emplear varias claves de fundamentación en los derechos humanos ha encontrado acogida favorable puesto que, además de constituir una alternativa filosóficamente admisible,

448 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XLVI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2012, 4: “Estos principios no son verdades de fe, ni una mera derivación del derecho a la libertad religiosa. Están inscritos en la misma naturaleza humana, se pueden conocer por la razón, y por tanto son comunes a toda la humanidad. La acción de la Iglesia al promoverlos no tiene un carácter confesional, sino que se dirige a todas las personas, prescindiendo de su afiliación religiosa”.

449 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XLIV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2010, 8: “El ordenamiento jurídico en todos los niveles, nacional e internacional, cuando consiente o tolera el fanatismo religioso o antirreligioso, no cumple con su misión, que consiste en la tutela y promoción de la justicia y el derecho de cada uno... Implica [la justicia] el *reconocimiento de la dignidad de cada uno*, la cual, sin libertad religiosa garantizada y vivida en su esencia, resulta mutilada y vejada, expuesta al peligro de caer en el predominio de los ídolos, de bienes relativos transformados en absolutos. Todo esto expone a la sociedad al riesgo de totalitarismos políticos e ideológicos, que enfatizan el poder público, mientras se menoscaba y coarta la libertad de conciencia, de pensamiento y de religión, como si fueran rivales”.

450 SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Los derechos humanos, entre la retórica y la ideología”, *cit.*, pp. 669-670: “Los derechos humanos se encuentran en nuestro tiempo tan maltratados en la teoría como en la práctica. O tal vez, más. Su situación teórica, a la que probablemente le incumbe buena parte de su falta de vigencia y respeto en la realidad, constituye uno de los síntomas más reveladores de la perturbación moral de nuestro tiempo (...) Porque no es necesaria una especial propensión filosófica para saber que el problema del fundamento es esencial, y que si no existe acuerdo sobre el fundamento, tampoco lo puede haber sobre el contenido...La discordancia acerca del fundamento del derecho a la vida conduce necesariamente a un entendimiento diferente de su contenido y, por lo tanto, a posiciones divergentes en torno a la licitud del aborto o la eutanasia”.

451 Hablamos de “pluralidad cosmovisional” en el sentido de que los argumentos pontificios, en materia de fundamentación de los derechos del hombre, pueden ser compartidos tanto por creyentes -fundamento teológico-, como por no creyentes -fundamento filosófico-.

facilita sobremanera la aceptación universal de la filosofía de los derechos humanos⁴⁵².

Evidentemente, el uso de varios fundamentos en lugar de uno solo exige un requisito previo: su mutua compatibilidad. La mera yuxtaposición de doctrinas inconmensurables entre sí provocaría el indeseable resultado de fomentar el descrédito de estos derechos, haciendo más dificultosa aún su defensa frente las amenazas que se ciernen sobre ellos.

Se requiere, por tanto, una solución plural e integradora. Y es en este punto donde el Magisterio realiza su singular aportación: la posibilidad de reunir argumentos confesionales y aconfesionales como un todo coherente al invocar conjuntamente la ley natural y la Revelación como fuentes de los derechos universales del hombre. Esta complementariedad se aprecia en que, aun tratándose de argumentos diferentes que radican en planos distintos -la filosofía accesible a la razón natural, por un lado, y, del otro, la teología ligada a una fe trascendente- resultan compatibles de acuerdo con el célebre *motto* del Aquinate: la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona.

Para exponer esta propuesta de pluralismo fundacional resulta bastante gráfica la imagen de una escalera de caracol⁴⁵³. Se trata de una fundamentación en tres niveles, a modo de gradación que va descendiendo en distintos pisos. El primer piso de la escalera comprendería el argumento más comúnmente aceptado, desde el punto de vista del consenso universal de las diversas posturas cosmovisionales. A continuación vendría un segundo giro, éste más profundo, que implicaría una mayor solidez en la base de adhesión, si bien restringiendo el colectivo dispuesto a compartirla. Y, finalmente, vendría el tercer y último peldaño, donde radicaría el núcleo duro e irreductible en el que reposa la inalienable inviolabilidad de estos derechos, aunque el círculo de hipotéticos partícipes de la misma resultaría aún más reducido⁴⁵⁴. Así se cumple la máxima de que a mayor densidad argumental menor número de adhesiones, y viceversa.

En nuestro caso, el primer nivel de fundamentación vendría integrado por la doctrina de la ley natural, que no es más -ni menos- que el orden ético ínsito en la condición natural de todo ser humano, derivada del estatuto ontológico preeminente del que goza la persona -la dignidad humana- respecto a cualquier otro ser de la creación, dadas sus cualidades esenciales de racionalidad, libre

452 GUTMANN, A., "Introducción", en IGNATIEFF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 18: "Varios fundamentos para los derechos humanos pueden, a la vez, suscitar un acuerdo más numeroso que cualquiera de ellos por separado, y ninguno posee el monopolio de los argumentos razonables a favor", RAWLS, J., (Trad. Valencia, H.), "El derecho de gentes", en *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, (Trad. Valencia, H.), cit., p. 179: "Resulta prudente entonces que todas las partes incorporen sus doctrinas generales, religiosas o seculares, con el fin de explicar la forma en que sus respectivas creencias sustentan aquellos valores políticos básicos", y GUTIÉRREZ, J. L., *Manual de ciudadanía cristiana. A la luz de la Doctrina social de la Iglesia*, Ed. CEU, Madrid, 2013, pp. 308-309, quien propone una triple vía de fundamentación a través de principios de carácter iusnaturalista, antropológico, y cristológico.

453 Hemos tomado esta idea de PALLARÉS, P., "La justificación racional de los derechos humanos en los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos", *Persona y Derecho*, nº 68, cit., 2013, p. 156. Asimismo, esta forma geométrica helicoidal coincide con la letra "phi" del alfabeto griego, símbolo de la proporción áurea. Agradezco esta última aportación a D^a. Fabiola Sánchez de la Cuesta y Sánchez de Ibargüen.

454 Esta exposición de los tres grados ha sido utilizada por FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 244-258, al distinguir entre el diálogo social en un contexto de libertad religiosa con los no creyentes, el diálogo interreligioso entre las distintas confesiones y el diálogo ecuménico entre cristianos, y COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dignidad y derechos de la persona humana*, 1983, n. 1.3, que distingue los siguientes doctrinas sobre la fundamentación de la dignidad humana: la autonomía absoluta del hombre en clave inmanentista, la autonomía relativa que reconoce la existencia de un vínculo trascendente y, por último, la incorporación a Jesucristo, Redentor de la humanidad.

voluntad y apertura a la dimensión trascendente⁴⁵⁵. Este orden racional y universal tiene su expresión en términos de justicia, entendida ésta como la virtud o el valor que articula las relaciones sociales entre distintos individuos de acuerdo con dicha jerarquía ética. Dicha justicia contiene unas exigencias normativas que se plasman, en el momento histórico presente, en lo que conocemos como derechos humanos⁴⁵⁶. La argumentación que se apoya en la ley natural, de la cual surgen los principios descubiertos por las corrientes tomista -hay que hacer el bien y evitar el mal- y kantiana -el hombre debe siempre ser tratado como un fin y no como un medio para otros fines-, resulta admisible para teístas, agnósticos y ateos, generando así un amplísimo consenso cosmovisional que comprende un nutrido grupo humano en el que convergen corrientes ideológicas, éticas y religiosas de muy diverso signo.

En el segundo círculo de nuestra imaginaria escalera localizaríamos el argumento de carácter teológico: el hombre ha sido creado por la divinidad y considerado por la misma como titular de una especial dignidad, es decir, dotado de una excelencia ontológica singular que lo diferencia netamente de las demás realidades terrenas, lo que resulta especialmente apreciable en su vocación metafísica. Dentro de esta fase podemos incluir a los creyentes de todas las religiones, especialmente los monoteístas -cristianismo, judaísmo e islamismo- sobre la base común del Libro del Génesis y los relatos del Corán acerca de la creación del mundo, pero también compartible por otros credos que atribuyen sólidos valores humanistas a sus códigos religiosos y éticos. Aquí no sería sólo una idea inmanente o teleológica sobre “lo justo” o la “conciencia moral” lo que serviría de escudo para los derechos del individuo, sino que a la misma se añadiría otro refuerzo de profunda implicación moral: el orden trascendente que exige un determinado estándar de respeto al ser humano reflejado en sus derechos esenciales.

Y se llegaría, finalmente, al tercer peldaño. En él reposa la noción cristológica: Dios se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret y ha elevado la condición humana a lo trascendente. El hombre ya no es sólo imagen de Dios sino su hermano adoptivo en Cristo. La humanidad, en todos y cada uno de sus componentes, tiene un valor absoluto porque el Absoluto se ha hecho uno más de ellos y ha ensalzado la condición humana a límites inimaginables, de ahí que no resulten admisibles formas de trato degradantes para la persona que ignoran su dignidad, la cual ya no sólo es humana sino además divina⁴⁵⁷. Este postrer argumento es asumido por todas las comunidades cristianas, hecho que no resulta extraño puesto que sólo una cultura fundada en la fe cristocéntrica podría haber alumbrado la defensa de los derechos absolutos del hombre, dado el excelso valor que se le reconoce. El nivel de adhesión no sólo llevaría a defender los derechos de toda persona como un argumento racional -que lo es-, religiosa o moralmente exigible -que también- sino que alcanzaría la altura de configurar la totalidad de la existencia personal comprometiendo el esfuerzo humano hasta los mayores sacrificios. Quien lucha por los derechos humanos combate también por el Reino de Cristo en favor de la humanidad entera redimida por Él. No cabe mayor radicalidad -según el sentido etimológico del término- en el plano fundacional.

455 HERVADA, J., “Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana”, en *Escritos de derecho natural*, cit., pp. 221-222.

456 FINNIS, J. (Trad. C. Orrego), *Ley Natural y Derechos Naturales*, cit., pp. 234 y 249.

457 CONTRERAS, F. J., “los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (III)”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., edt.), *El sentido de la libertad*, cit. p. 270.

Esta triple fundamentación resulta plenamente coherente, de forma que sus diferentes presupuestos no se excluyen entre sí e incluso pueden ser asumidos conjuntamente. De hecho, esta conclusión es la que se deduce de la lectura de los textos pontificios expuestos en los precedentes apartados, donde se simultanean argumentos iusnaturalistas, teológicos y cristológicos en defensa de la dignidad del ser humano y de sus derechos. Al respecto, cabría objetar que el primer círculo de la escalera sería suficiente, pues el nivel de consenso no podría ser ampliado sino que iría disminuyendo de forma progresiva, pero ello olvida dos datos de sustancial importancia: primeramente, que la común aceptación de los derechos esenciales puede verificarse utilizando varios argumentos compatibles, cosa que sucede en el presente caso, sin que resulte precisa la eliminación de unos en aras de otros, y, en segundo lugar, que el propósito perseguido es compaginar el acuerdo más amplio posible con la base más sólida posible para estos derechos, de forma que consigan implicar racional y vitalmente a los individuos y a los pueblos en su defensa. Atendiendo a lo expuesto, prescindir de los argumentos religiosos -máxime en un contexto de libertad ideológica y de cultos, como el que se pretende alcanzar- constituye un desperdicio inútil y una oportunidad perdida para comprometer a creyentes de diversas tradiciones y culturas en la lucha por la dignidad de toda persona. Se trata, pues, de sumar y no de restar.

Otro reparo que se puede formular a esta propuesta es que, aun admitiendo su capacidad de generar amplios consensos, quedarían muchas líneas de pensamiento fuera de este ámbito fundacional. Los utilitaristas, los seguidores del historicismo, quienes sostienen la raíz emotiva de los derechos fundamentales, la posmodernidad antifundacionalista, los relativistas o los partidarios del iuspositivismo difícilmente aceptarían las bases filosófico-teológicas que se defienden en estas líneas.

Al respecto cabe decir que, en algunos casos, dichas corrientes no admiten la fundamentación de los derechos humanos debido a la incompatibilidad de los mismos con sus principios epistemológicos, por lo que el acuerdo siempre será imposible; en otros, estaríamos ante posiciones que, si bien no resultan radicalmente incompatibles con las aquí expuestas, requieren un indispensable complemento filosófico y teológico para conseguir una base sólida y eficaz en defensa de la dignidad humana.

El positivismo se encuentra inmerso en una contradicción radical si admite, como parte integrante del ordenamiento jurídico, unos derechos ontológicamente preexistentes y jerárquicamente superiores a las normas positivas que emanan del Estado y que, además, pueden cuestionar la legitimidad -e incluso la validez- de disposiciones surgidas de un proceso de creación normativa formalmente impecable. Difícil digestión es ésta para quienes defienden los dogmas del monopolio estatal en las fuentes jurídicas y la radical separación entre derecho y moral⁴⁵⁸. De ahí que el iuspositivismo jamás pueda alcanzar una teoría adecuada para fundamentar de los derechos humanos, pues su papel se juega en otro plano posterior y diferente: asegurar la eficacia de tales derechos y dotarlos de garantías jurisdiccionales. En esto último Bobbio tenía razón, afirmando la necesidad de velar por su efectiva aplicación, pero erró al pretender sustituir la labor

458 OLLERO, A., "Cómo tomarse los derechos humanos con filosofía?", *cit.*, p. 104: "Confesarse positivista y buscar a la vez un punto de apoyo para hablar con "fundamento" de tales derechos [humanos] se convierte en una ardua empresa, a no ser que se esté dispuesto a saborear la amarga pócima de una ética irracional".

fundamentadora por el garantismo procesal confundiendo el “por qué” con el “cómo”⁴⁵⁹.

Los posmodernos y los relativistas, por definición, no pueden respaldar argumentalmente los derechos fundamentales. Se trata de derechos absolutos, en tanto que no admiten la posibilidad de ser eliminados o vulnerados alegando consideraciones de oportunidad política o utilidad social, so pena de quedar a expensas de quien detente el poder político, social, cultural o mediático para manipularlos, transformarlos o desvirtuarlos y acabar convirtiéndose en un cascarón hueco sin contenido alguno⁴⁶⁰. Para evitar esto se crearon precisamente los derechos humanos, con el fin de frenar la arbitrariedad del poder de las monarquías de finales del siglo XVIII. Debemos añadir que el rango de derechos absolutos no significa que cada derecho en concreto sea ilimitado, pues estarían a su vez constreñidos por otros derechos -también absolutos- que pertenecen a esta misma categoría, según criterios de justicia que los órganos judiciales -especialmente los tribunales constitucionales- deberán apreciar en cada caso concreto para el mantenimiento del bien común y la paz social⁴⁶¹. En este sentido, la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la justicia tiene aún mucho que aportar a la aplicación de los derechos fundamentales en la sociedad contemporánea⁴⁶².

Finalmente, los criterios utilitaristas, historicistas o emotivistas resultan insuficientes para fundar criterios superiores ético-jurídicos que sobrepasan los límites de la simple conveniencia social, los acontecimientos contingentes o el afecto sentimental⁴⁶³. Es cierto que los derechos esenciales de la persona suponen una aportación imprescindible al bienestar social e individual, se desarrollan durante un período temporal cronológicamente identificable y deben generar firmes afectos en la colectividad social para su defensa. Pero estos derechos significan mucho más que todo eso, puesto que su origen es significativamente más profundo que la utilidad, el consenso o la coyuntura en la que se concretan temporalmente, y con esta perspectiva deben ser fundamentados.

Los derechos humanos constituyen una realidad explicable desde presupuestos teológicos y filosóficos que revelan su arraigo en la identidad del género humano, y ésta es la causa de que tales derechos constituyan las figuras jurídicas adecuadas para que las personas puedan desarrollar al máximo sus capacidades, defender su autonomía personal y mantener relaciones de solidaridad social –no olvidemos que la Declaración Universal habla de fraternidad común- para con sus

459 BOBBIO, N., (Trad. Roig, F. de A.), *El tiempo de los derechos*, cit., pp. 63-65.

460 RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., “Los derechos humanos: del individualismo a la ética de la responsabilidad”, cit., p. 112: “Sólo Dios, en la concepción religiosa, sólo la moralidad, en la concepción subrogada o paralela, pueden contar como puntos de referencia definitiva para determinar lo que corresponde al hombre en cuanto hombre, al margen y por encima del Estado o de cualquier otra instancia”.

461 OLLERO, A., “Para una teoría jurídica de los derechos humanos”, cit., p. 117: “... para que haya “derecho” humano las pretensiones individuales han de asumir un ajustamiento social. Precisamente por eso, cabe ajustar todos los derechos imaginables sin que su “contenido esencial” deba quedar afectado. Los “derechos” son, por definición, libertades ajustadas y no campos de arbitrariedad mutuamente excluyentes”.

462 GONZÁLEZ, A. M., “Derecho natural y derechos humanos. Síntesis práctica y complementariedad teórica”, cit., pp. 96-98, habla de una posible síntesis práctica entre el derecho natural clásico y las declaraciones modernas de derechos humanos, de forma que el pensamiento clásico sirve de instrumento para una adecuada aplicación práctica de los modernos derechos. Sin embargo, a su entender, la complementariedad teórica entre ambas corrientes resulta imposible.

463 SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Los derechos humanos, entre la retórica y la ideología”, cit., p. 671: “Los intentos de fundamentarlos [los derechos humanos] en concepciones sociológicas, historicistas y positivistas inevitablemente fracasan. Una cosa es la explicación histórica del surgimiento de un valor o de una idea, y otra la cuestión del fundamento. No se debe confundir la genealogía con el fundamento. Por otra parte, si sólo se trata de convicciones jurídicas o morales compartidas, basta con que alguien no las comparta para que su fundamentación se venga abajo”.

semejantes, concitando demás amplias adhesiones en su favor y un amplio acuerdo -al menos teórico- para su uso como criterio de legitimación para los Estados en las relaciones internacionales. Los argumentos de utilidad, cronología, consenso o proximidad afectiva reflejan aspectos parciales de una realidad más honda que se esconde en la propia naturaleza humana⁴⁶⁴. Éste -y no otro- es, ha sido y será el fundamento de los derechos del hombre.

Desde el punto de vista práctico se podría objetar que la solución propuesta no es realista, pues se encuentra superada políticamente y en ningún texto legal resultaría admisible. Sin embargo, la historia y el derecho vigente vienen en nuestro auxilio para desmentirlo.

Las primeras declaraciones de derechos ya invocaban la doble raíz iusnaturalista y teológica, bien sea de forma explícita como en la norteamericana, apelando a unos derechos inalienables de los que han sido dotadas las personas por Dios Creador, o de forma implícita en el texto de los revolucionarios franceses, al proclamar los derechos inherentes a la naturaleza de la persona en presencia del Ser Supremo.

No obstante, y en buena parte debido a la presión de representantes de países con gobierno marxista o de tradición laicista⁴⁶⁵, se omitió cualquier referencia fundacional en el texto de 1948 salvo una neutra mención a la dignidad humana. Ello ha dado lugar a muchos de los problemas que se suscitan en el momento presente respecto al contenido y eficacia práctica de los derechos humanos. Sin embargo, reproducimos un texto plenamente moderno como ejemplo de que la conciliación entre distintos fundamentos sirve de base para un amplio consenso cosmovisional. Hablamos del Preámbulo de la Constitución polaca de 1997:

“... nosotros, la Nación polaca -todos los ciudadanos de la República, tanto los que creen en Dios, como fuente de la verdad, la justicia, la bondad y la belleza, como los que no comparten esta fe y apoyan estos valores universales en otros fundamentos... teniendo sus raíces culturales en la herencia cristiana de la Nación y en los valores humanos universales... consciente de la responsabilidad ante Dios o ante nuestra propia conciencia... llamamos a los que las apliquen [las disposiciones de la Constitución] a que lo hagan con respeto a la dignidad propia de la naturaleza del hombre, de su derecho a la libertad y de su deber de solidaridad hacia sus semejantes”⁴⁶⁶.

Este criterio de fundamentación “fuerte” e inclusiva representa, a nuestro entender, la mejor -¿tal vez la única?- solución a los retos que las críticas que los relativistas, multiculturalistas y

464 HERVADA, J., “Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantean a la filosofía del derecho”, *cit.*, p. 251: “El hecho psicológico en cuya virtud los hombres y las sociedades admiten esos derechos como anteriores a la ley positiva y al consenso social -tal como reflejan los documentos estudiados y las reacciones normales de los hombres- no es una reacción debida a factores meramente culturales, sino a dictados naturales de la razón natural. En otras palabras, la idea de los derechos humanos como preexistentes a los factores positivos es verdadera, porque obedece a una real conformación del ser humano”.

465 Así lo demuestra, basándose en las actas de la comisión redactora de la Declaración Universal, DE LA CHAPPELLE, P., *La Déclaration Universelle des Droits de l'homme et le christianisme*, Ed. Librairie Générale de Droit et de la Jurisprudence, Paris, 1967, pp. 71-72 y 86-88. Por contra, el libanés Charles Malik y los representantes sudamericanos realizaron infructuosos intentos para que referencias a la naturaleza humana o a la divinidad fueran incluidas en el texto.

466 El texto de la misma, en idioma francés, puede ser consultado en el sitio web <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/fr/pl/pl027fr.pdf>, visitado el 7 de octubre de 2015.

fundamentalistas étnicos o religiosos oponen a la cultura de los derechos humanos⁴⁶⁷. Y es que hablamos de derechos que fundan nuestro sistema jurídico sobre la base del respeto a la persona y a su dignidad. Si, usando la lógica, entendemos que los presupuestos de una afirmación deben ser igual o más firmes que su conclusión, la consecuencia es evidente: unos derechos sólidos exigen una fundamentación sólida.

⁴⁶⁷ Si bien puede ser cierto, como señala RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., “Los derechos humanos: del individualismo a la ética de la responsabilidad”, *cit.*, pp. 113-117, que el silencio o la suavización de las referencias trascendentes en las anteriores declaraciones de derechos obedecieron a motivos de estrategia política meramente coyunturales, no lo es menos que la situación presente demanda un esfuerzo por incorporar, de forma explícita, el discurso de los creyentes a la cultura de los derechos humanos para neutralizar la amenaza de sectarismos étnicos con ribetes religiosos.

4. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL MAGISTERIO EN RELACIÓN CON LOS DERECHOS HUMANOS.

4.1 CUESTIONES PRELIMINARES.

Resultaría erróneo considerar que, aunque surgido muchos siglos antes, el cristianismo no influyó en el origen de la idea de derechos humanos ni en su positivación durante la época de las Revoluciones liberales, acaecida a fines del siglo XVIII y principios del XIX⁴⁶⁸. De hecho, hay invocaciones expresas a la trascendencia en los preámbulos de la Declaración de independencia norteamericana y en la francesa de derechos del hombre y del ciudadano⁴⁶⁹.

Por ello, vamos a exponer en primer lugar las principales aportaciones del cristianismo al concepto de derechos del hombre y, posteriormente, ofreceremos un bosquejo histórico de los diversos pronunciamientos que ha realizado el Magisterio pontificio en relación con las sucesivas declaraciones y los derechos contenidos en ellas desde la Revolución francesa hasta la actualidad. Evidentemente, una enumeración exhaustiva resultaría imposible, de ahí que hayamos realizado una selección de los textos disponibles, con especial incidencia en los más significativos. Siguiendo este método conseguiremos realizar un adecuado encuadre histórico de la cuestión, proporcionándonos así una herramienta imprescindible para el correcto enfoque del tema de la presente tesis doctoral.

No cabe duda de que en el período que va desde el nacimiento de la Iglesia hasta las modernas declaraciones de derechos, existe una interacción del pensamiento cristiano con la dignidad humana y los derechos de la persona, especialmente durante la época medieval y los siglos XVI y XVII, sin embargo no entraremos en el examen pormenorizado de dicho espacio temporal ya que ello excedería en mucho los límites de este trabajo, ligado a la doctrina pontificia coetánea a las nuevas declaraciones de derechos del hombre⁴⁷⁰.

4.2 INFLUENCIAS DEL CRISTIANISMO EN EL CONCEPTO DE DERECHOS HUMANOS.

El cristianismo, además de una fe religiosa consistente en la creencia y seguimiento de Jesús como Hijo de Dios, conlleva una serie de principios teológicos-filosóficos cuya incidencia en la historia de la Humanidad ha resultado decisiva en múltiples aspectos. Uno de ellos es la propia noción de derechos humanos, de tal manera que, si el cristianismo no hubiera surgido, los derechos humanos o

468 APOLLIS, G., “L’Église et les déclarations de droits de 1798 et 1948”, AA. VV., *Droits de Dieu et droits de l’homme*, Ed. Tequi, Paris, 1989, p. 43: “Por otra parte, las doctrinas teológicas, las instituciones eclesiales y las legislaciones canónicas aportaron una contribución sustancial a la teoría e igualmente al derecho positivo de los derechos del hombre...”, y HAMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’une histoire”, *Gregorianum*, nº 65, Ed. Universidad Gregoriana, Roma, 1979, p. 297: “La gran corriente histórica en favor de la proclamación de los derechos humanos tiene orígenes incontestablemente cristianos, aunque en la práctica, desde fines del siglo XVIII, éstos fueran proclamados más por otras voces que por la de la Iglesia, y a menudo contra ella. A pesar de su carácter secularizado, la elaboración doctrinal de estos derechos fue la heredera de toda una corriente teológica-dogmática que se remonta prácticamente hasta Santo Tomás”.

469 HERVADA, J., y ZUMAQUERO, J. M., *Textos internacionales de Derechos Humanos*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1978, pp. 36 y 40.

470 Para un estudio completo de las relaciones entre Iglesia y poder político, desde sus orígenes hasta la época actual, vid. RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 23-106. De forma más resumida, la relación histórica entre cristianismo y derechos humanos se analiza por HILAIRE, Y. M., (Trad. Rosón, A. G.), “Derechos del hombre, derechos de la persona”, *Communio*, Ed. Encuentro, Madrid, mayo-junio 1989, pp. 274-283.

no habrían existido o hubieran tenido una configuración muy distinta a la que ofrecen en la actualidad⁴⁷¹.

Esta aseveración la basamos en tres aportaciones esenciales de la doctrina cristiana: **el concepto de persona, la dignidad humana universal y la distinción entre religión y poder político**. Procedemos a una sucinta exposición de las mismas⁴⁷²:

- Concepto filosófico-ontológico de persona.

Si bien es cierto que la palabra “persona” ya existía en las lenguas griega y latina con anterioridad a la aparición del cristianismo, fue precisamente este credo religioso el que originó su elaboración filosófica, ya que con anterioridad se limitaba a identificar la función de un individuo en la sociedad o el papel directivo de un ciudadano en los asuntos públicos⁴⁷³.

Fueron los teólogos cristianos, con ocasión del estudio y proclamación del dogma de la Santísima Trinidad, quienes determinaron la actual acepción de este término⁴⁷⁴. La idea del Dios Uno y Trino surge de la necesidad de que exista un solo Dios quien, a su vez, se manifiesta en tres Personas distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ello implicó la elaboración de un nuevo concepto de persona, entendida como un ser subsistente de naturaleza espiritual o racional. Partiendo de esta idea, se acabará identificando a todo ser humano, de acuerdo con la clásica definición de Boecio, como sustancia individual de naturaleza racional⁴⁷⁵.

Con ello se instaura la categorización ontológica del ser humano como persona, pasando esta acepción al plano jurídico con la específica categoría de titular de derechos y deberes. Dicho concepto resalta la naturaleza racional y el valor singular de cada individuo como ser irrepetible, lo cual constituye el presupuesto filosófico y ontológico para elaborar la doctrina de los derechos esenciales de la persona⁴⁷⁶.

471 ÁLVAREZ, J., *El colorante laicista*, Ed. Rialp, Madrid, 2012, p. 147: “Qué duda cabe de que, el cristianismo, ha aportado a Occidente y a la humanidad este descubrimiento y reconocimiento de la dignidad personal que nos ha llevado hasta la codificación de los derechos humanos universales e inalienables, recogida en la Declaración de 1948. En ninguna otra cultura hubiera sido posible algo así”.

472 En relación con la influencia del cristianismo en el moderno concepto de derechos humanos, *vid.* CONTRERAS, F. J., *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, Ed. Encuentro, Madrid, 2013, pp. 116-118 y APARISI, A., “Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano”, *Fidelium Iura*, nº 9, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 141-151. Ésta última autora añade otras aportaciones del pensamiento cristiano a los derechos humanos tales como la doctrina de ley natural y la configuración del derecho a la libertad de conciencia. Si bien ello es cierto, se trata de elementos que pueden entenderse subsumidos en algunos de los apartados mencionados en este texto: la ley natural es una consecuencia de la dignidad y racionalidad del ser humano, y el derecho a la libertad religiosa se concibe como el lógico corolario de la autonomía entre lo temporal y lo religioso.

473 HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 425-430, expone un completo estudio acerca del origen del concepto de persona.

474 JUAN PABLO II, Discurso en la Universidad de Uppsala, 9 de junio de 1989, 4: “Esta tradición [judeocristiana] desarrolló el concepto más elevado de la *persona humana*, vista como imagen de Dios, redimida por Cristo y llamada a un destino eterno, dotada de derechos inalienables y responsable del bien común de la sociedad. Las discusiones teológicas en torno a las dos naturalezas de Jesucristo permitieron el desarrollo del concepto de persona, que es la piedra angular de la civilización occidental”.

475 BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. III, en PL 64, 1343: “*Persona est naturae rationalis individua substantia*”, citado en HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, cit., p. 431, nota 11.

476 MINNERATH, R., “La naturaleza humana como sustrato de los derechos humanos”, *Revista Scio*, nº 8, Ed. Universidad Católica de Valencia, Valencia, 2012, p. 17: “Lo *humanum* en todo ser humano es su cualidad de

En este sentido, la determinación de la persona como sujeto activo –y pasivo⁴⁷⁷– de derechos bebe del concepto teológico-cristiano, resultando dicha aportación fundamental para la concepción actual de derechos humanos, caracterizados durante la Modernidad como aquéllos que se reconoce a toda persona por el mero hecho de serlo con independencia de su *status* social⁴⁷⁸. Así se desprende la literalidad de los artículos 1 y 2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, al señalar que todos los seres humanos, sin excepción, nacen libres e iguales y disfrutan de los derechos y libertades proclamados en dicho documento.

- Dignidad humana universal.

Una de las principales novedades del cristianismo, junto a la sorprendente proclamación de un Dios que se hace hombre, es la antropología subyacente a esta fe⁴⁷⁹. De acuerdo con la misma, todos los hombres somos hijos de Dios al haber sido creados y redimidos por Él, lo cual implica una participación de la naturaleza divina que convierte a todo ser humano en imagen de Dios (*imago Dei*), aportándole así una dignidad superior que lo sitúa por encima de los demás seres creados⁴⁸⁰. De ahí que, desde la perspectiva católica, el hombre sea “*la única criatura terrestre que Dios ha amado por sí misma*” y no en función de otros intereses⁴⁸¹. No es de extrañar que esta fundamentación teológica sirviera de inspiración al posterior imperativo categórico kantiano –si bien formulado desde un punto de vista formal y sin referencia trascendente⁴⁸²– según el cual se

persona y de sustancia irreductible a otra. Este enfoque ontológico se vierte en una cultura que no es exportable a otros climas. Expresa la revelación bíblica en términos racionales. Toda la doctrina social de la Iglesia se construye sobre una visión del hombre como persona, como ser social por naturaleza, que se realiza mediante su pertenencia a distintos círculos de la vida en sociedad, a cuyo servicio están organizados los poderes de la ciudad”.

477 No se debe olvidar -aunque a menudo así suceda- que los derechos fundamentales tienen siempre como reverso el deber de respetarlos o promoverlos por parte de las demás personas no titulares y del Estado, como se indica por JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 30. No captar esta dimensión conlleva una comprensión irreal, egoísta e hiperindividualista de tales derechos.

478 HERVADA, J., *Introducción crítica al derecho natural*, cit., pp. 123-125.

479 GARCÍA CUADRADO, A., “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”, *Persona y Derecho*, nº 67, cit., 2012, pp. 466-468, mantiene que la Biblia no utiliza de forma expresa en término “dignidad humana” pero el mismo se encuentra contenido de forma implícita en sus textos, siendo la primera referencia directa a dicho término, dentro de la tradición católica, la contenida por San León Magno en sus Sermones 21 y 27 (Siglo V).

480 OLLERO, A., “Derechos humanos: cuatro preguntas para expertos en humanidad”, AA. VV., *El hombre en la sociedad actual*, Ed. Colegio Mayor Albaizín, Granada, 1988, p. 50: “La Modernidad, sin embargo, no se entiende sin la savia cristiana que la anima; de modo particular, por ejemplo, a la hora de defender la dignidad humana”, MARITAIN, J. (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural y Cristianismo y democracia*, cit., p. 60: “La conciencia de la dignidad de la persona y de los derechos de la persona permanece implícita en la antigüedad pagana. El mensaje evangélico ha despertado de repente esta conciencia, bajo una forma divina y trascendente, revelando a los hombres que han sido llamados a ser hijos y herederos de Dios en el reino de Dios”, y WEIGEL, G. (Trad. Mínguez, D.), *Política sin Dios. Europa y América, el cubo y la catedral*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2005 pp. 109-110: “En primer lugar, el cristianismo enseñó a los europeos en qué consiste su propia dignidad. A una Europa emergente, el Cristianismo le enseñó el respeto a la individualidad (en acusado contraste, por ejemplo, con el Islam) (...) Por otra parte, las doctrinas cristianas de la Encarnación –Dios entra en la historia tomando nuestra carne- y de la Redención –“tanto amó Dios al mundo, que le envió a su propio Hijo [...] no para condenar al mundo, sino para que el mundo se salvara por Él” (Jn 3, 16-17)- dieron al mundo una dignidad que él no podía conseguir por su propio esfuerzo”.

481 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 24.

482 APARISI, A., “Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano”, cit., p. 143: “... la corriente de inspiración kantiana, que entiende la dignidad de un modo inmanente, desvinculada de la idea de naturaleza humana, al considerar a esta como una instancia empírica, carente de normatividad (...) Pero Kant va más allá: traslada la esencia de la dignidad a la libertad. Ésta se traducirá en pura autonomía de la razón, sin referencias objetivas, ya que su imperativo categórico se expresa en máximas formales, sin contenido material”.

debe tratar a toda persona como un fin en sí mismo y no como un medio⁴⁸³.

La filiación divina del ser humano implica la existencia de una dignidad especial de toda persona, la cual debe ser tutelada y protegida más allá de cualquier otra consideración. El texto que mejor podría describir esta nueva aportación se encuentra en las epístolas paulinas: “*Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos sois uno en Cristo Jesús*”⁴⁸⁴.

La universalización de esta idea de dignidad inserta en la propia naturaleza humana resultaba desconocida en el mundo romano, donde la titularidad de los derechos y obligaciones se restringía al *status* que otorgaba la ciudadanía, y también era ignorada por el pueblo hebreo, que la constreñía al pueblo elegido de Israel⁴⁸⁵. En este sentido, el cristianismo perfecciona la concepción estoica de la dignidad de la persona, en tanto que la misma no se hace depender de la virtud o rectitud moral de cada individuo concreto sino que se entiende como una cualidad intrínseca a todo miembro de la familia humana, debido a su condición de persona en sentido ontológico y a su consiguiente origen divino⁴⁸⁶.

El reconocimiento de la dignidad del individuo por la doctrina católica implicó, además, unos efectos en el campo jurídico que no había conseguido la filosofía estoica. Todo ser humano, como hijo de Dios bautizado y con independencia de su procedencia social, tendría la condición de sujeto de derecho. De esta forma, el cristianismo contribuyó decisivamente a sembrar el concepto de la igualdad jurídica superadora de las *divisiones personnae* propias del Derecho romano clásico. Esto fue posible porque los mandatos recogidos en los textos paulinos, tendentes a superar desde el ámbito de la fe cualquier discriminación social, tuvieron su eco en un legislador que los interpretaba

483 GONZÁLEZ PÉREZ, J., *La dignidad de la persona*, Ed. Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2011, pp. 33-34. Sobre el origen cristiano de la fórmula kantiana y los peligros de su manipulación para transformar la dignidad humana en un concepto vacío y manipulable, *vid.* GARCÍA CUADRADO, A., “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”, *Persona y Derecho*, nº 67, *cit.*, 2012, pp. 474-476, 510 y 513.

484 Carta de San Pablo a los Gálatas, 3, 28, *Biblia de Jerusalén*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, p. 1668.

485 FRANCISCO I, *Lumen Fidei*, 29 de junio de 2013, 54: “¡Cuántos beneficios ha aportado la mirada de la fe a la ciudad de los hombres para contribuir a su vida común! Gracias a la fe, hemos descubierto la dignidad única de cada persona, que no era tan evidente en el mundo antiguo”, y MONZÓN, A., “Derechos humanos y diálogo intercultural”, en AA. VV. (BALLESTEROS, J., ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamento, sujetos*, Ed. Tecnos, Madrid, 1992, p. 129: “Más precisamente, la idea de derechos humanos tiene su origen en el cristianismo. Éste, en efecto, ha supuesto la difusión universal de la visión bíblica del hombre creado “a imagen de Dios” (Génesis 1,27): no igual (Gn 1,26), pero sí estrechamente emparentado con él (Gn 1,27). Ello no se encuentra en las demás religiones, ni siquiera en el islam, cuya concepción de la trascendencia lo excluye. Según el Corán (42,11), no hay nada parecido a Dios; el hombre no es imagen de Dios, sino su vicario (*jalifa*), llamado a implantar una sociedad donde se realice efectivamente la voluntad divina”.

486 JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, 28 de junio de 2003, 19: “Múltiples son las raíces ideales que han contribuido con su savia al reconocimiento del valor de la persona y de su dignidad inalienable... A este propósito se han de recordar el espíritu de la Grecia antigua y de la romanidad, las aportaciones de los pueblos celtas, germanos, eslavos, ugrofineses, de la cultura hebrea y del mundo islámico. Sin embargo, se ha de reconocer que estas influencias han encontrado históricamente en la tradición judeocristiana una fuerza capaz de armonizarlas, consolidarlas y promoverlas”, KRIELE, M. (Trad. Beneyto, J. M.), “Libertad y dignidad de la persona humana”, *Persona y Derecho*, nº 9, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, p. 44: “La idea de la dignidad humana deriva por otra parte, del *derecho natural estoico* y de la doctrina cristiana, según la cual todos los hombres son imagen de Dios, Hijos del mismo Padre y, por lo tanto, hermanos con los mismos derechos”, TRUYOL, A., *Los derechos humanos. Declaraciones y convenios internacionales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, p. 23: “En realidad, la Edad Media no desconocía que todos los hombres, más allá de su *status* social y político, participan de un orden ético-natural cuyos principios de base, procedentes del estoicismo antiguo y del cristianismo, son la unidad del género humano, la dignidad de la persona humana hecha “a imagen y semejanza de Dios”, la igualdad esencial de los hombres”.

como principios superiores que inspiraban su ordenamiento jurídico⁴⁸⁷.

Valorando la aportación de este legado histórico, se puede concluir que, hasta nuestros días, la fundamentación más radical de la dignidad la persona y de sus derechos se encuentra precisamente en la consideración de su filiación sobrenatural, ya que de esta manera los derechos humanos aparecen dotados de un especial vigor que reviste el carácter de lo Absoluto, lo cual permite su defensa de una manera más eficaz que cualquier otra argumentación de tipo formalista, consensualista o abstracta, así como frente a los intentos de relativización y manipulación ideológica⁴⁸⁸.

- Separación entre política y religión.

Un último factor que se debe tener en cuenta es el de la secularización del poder temporal en su relación con el ámbito de lo trascendente⁴⁸⁹.

A diferencia de lo que se producía en las sociedades de la Antigüedad, donde la confusión entre lo político y lo religioso resultaba evidente al estar las máximas autoridades civiles divinizadas o investidas de la máxima representación religiosa⁴⁹⁰, el cristianismo introduce una clara distinción entre ambas esferas, cada una de las cuales goza de una autonomía propia que evita la confusión entre ellas⁴⁹¹. En este sentido, la laicidad occidental moderna tiene su origen en las paradigmáticas palabras de Jesús: “*Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios*”⁴⁹². Abundando en

487 BIONDI, B., *Il Diritto romano cristiano*, vol. II, Ed Giuffrè, Milán, 1952, pp. 327-333.

488 Con este espíritu es como deben interpretarse las palabras de PÍO XII, Radiomensaje de Navidad “*Benignitas et Humanitas*”, 24 de diciembre de 1944, IV: “El misterio de la Santa Navidad proclama esta inviolable dignidad humana con un vigor y una autoridad inapelable, que sobrepasa infinitamente a la que podrían conseguir todas las posibles declaraciones de los derechos del hombre”.

489 Como aportación interesante respecto al origen histórico de este dualismo entre política y religión y el papel fundador del cristianismo en esta concepción, *vid.* RHONHEIMER, M. (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, *cit.*, pp. 25-31.

490 PÍO XII, Discurso a los participantes en el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, 7 de septiembre de 1955, 16: “En la época precristiana, la autoridad pública, el Estado, era competente tanto en materia profana como en asuntos religiosos. La Iglesia católica tiene conciencia de que su divino Fundador le ha transmitido el dominio de la religión, la dirección religiosa y moral de los hombres en toda su extensión, independientemente del poder del Estado. Desde entonces existe una historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y esta historia ha cautivado fuertemente la atención de los investigadores”. Como ejemplos más conocidos de la confusión entre religión y poder temporal podemos citar al Egipto faraónico, las dinastías persas o la Roma imperial.

491 Se podría citar como excepción a esta concepción del poder político-teológico el pueblo de Israel, pues si bien es cierto que los reyes de Judá son ungidos por el Señor, no lo es menos la intervención de otra instancia superior - Yahveh a través de sus profetas Samuel, Jeremías, y otros muchos hasta Juan el Bautista- que someten a crítica el poder despótico de los monarcas manifestado a través de sus actuaciones arbitrarias. Así, podemos ver como ejemplo la reacción de condena del profeta Natán ante la muerte de Urías el hitita ordenada por el rey David (Segundo Libro de Samuel, *Biblia de Jerusalén*, *cit.*, p. 347). Según RHONHEIMER, M. (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, *cit.* p. 27, también se pueden encontrar rastros de esta autonomía en la filosofía griega y en el derecho romano preimperial, lo cual no es óbice para reconocer que el cristianismo es quien consolida, da fundamento perdurable y universaliza esta tendencia de distinguir entre lo religioso y lo político, como señala MONZÓN, A., “Derechos humanos y diálogo intercultural”, *cit.*, p. 130: “El cristianismo va a efectuar así [al no entender ligada la religión a un derecho determinado, como sucedía en el judaísmo] una distinción, de enormes consecuencias, entre lo religioso y lo secular, entre la Iglesia y el Estado (idea agustiniana de las “dos ciudades”)”.

492 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 28: “Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. Mt, 22, 21), esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales”, VALVERDE, C., “Ética, cristianismo y orden político”, *Communio*, Ediciones Encuentro, Madrid, julio-agosto

ello, la misma definición del dogma trinitario, al defender que Cristo tiene idéntica naturaleza divina que el Padre y es su único Mediador, veta la posibilidad de que el poder imperial pueda arrogarse el papel de sucesor directo de Dios relegando a un papel secundario al Jesús meramente humano, como se pretendía por la herejía arriana⁴⁹³.

La separación entre ambas esferas tiene una importante consecuencia en el orden práctico: el poder temporal ya no es divino sino humano y, por tanto, no resulta infalible sino que puede ser sometido, en el ejercicio de su actividad, a una crítica fundada en la aplicación de criterios morales objetivos de rango superior⁴⁹⁴. De esta forma, la existencia de una institución de carácter religioso - concretamente la Iglesia Católica- que actúa de forma independiente a la autoridad política, oponiendo de forma efectiva su autoridad moral frente al gobernante cuando éste comete un grave desafuero, es el origen de lo que se ha venido en llamar la “jurisdicción del recurso”, entendida como la concurrencia de una instancia externa que controla la actuación de los gobernantes desde criterios de justicia objetiva, principio que constituye una pieza esencial de la filosofía de los derechos del hombre como adelanto de la teoría de los pesos y contrapesos o de la división de poderes⁴⁹⁵.

Por tanto, esta distinción implica el freno a un gobierno temporal que pretenda configurarse como omnipotente. La autoridad tiene límites, puesto que se puede equivocar en el ejercicio de sus funciones al no ser todopoderosa y omnisciente, atributos éstos exclusivos de la divinidad trascendente⁴⁹⁶. Ello constituye el germen de la doctrina liberal y, aún más allá, de la propia consideración de los derechos fundamentales como valores pre-políticos y pre-estatales que deben ser reconocidos por la autoridad política constituida, lo cual implica que, a su vez, se presenten como título legitimador para reaccionar contra intervenciones estatales vulneradoras de las libertades ciudadanas.

Como colofón de este apartado, podemos añadir que la aportación del cristianismo, especialmente respecto a la definición del sujeto titular de derechos (concepto filosófico-ontológico de persona), su fundamentación jurídico-axiológica (dignidad humana universal) y su configuración como límites jurídicos al poder (autonomía entre lo religioso y lo temporal), ha resultado decisiva para

1995, p.: 307: “Reconocen los buenos historiadores de la política que el cristianismo significó una verdadera innovación o aún revolución en la Teoría del Estado y del Poder. La frase de Jesús en el Evangelio: “dada al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22, 21), desmitificó de una vez para siempre el valor divino del Estado, porque lo que decía Jesús era que el César no es Dios, y que Dios es independiente y superior al César. Decía también que lo político como tal no entraba por sí mismo en el ámbito de lo sagrado y que había una inapelable apelación superior al César: Dios”, y NEMO, P. (Trad. Bigorra, L.), *¿Qué es Occidente?*, Ed. Gota a Gota, Madrid, 2006, pp. 81-83.

493 INCIARTE, F., “Cristianismo y democracia: teología política y soberanía popular”, en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2001, pp. 192-193.

494 RHONHEIMER, M. (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit. pp. 46-47: “Con todo, el enunciado gelasiano [del papa Gelasio] expresa un principio básico que ha configurado la civilización occidental hasta hoy, sin el que las fuerzas que dieron lugar al moderno Estado laico nunca habrían podido emerger, y sin cuya esencia -la autonomía del poder político y su simultánea dependencia de criterios externos de verdad y moralidad- una cultura política laica corre el riesgo de transformarse en cualquier tipo de totalitarismo político”.

495 HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l'homme*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1987, pp. 67-69.

496 CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, cit., pp. 297-298, y WEIGEL, G. (Trad. Mínguez, D.), *Política sin Dios. Europa y América, el cubo y la catedral*, cit., pp. 111-112: “Europa aprendió también del Cristianismo que sobre la autoridad pública y su poder pende el juicio de un orden trascendente, el de la justicia. Y lo justo no es, simplemente, lo que los poderes públicos declaran como tal”.

que los derechos humanos, a través de las sucesivas declaraciones internacionales y textos constitucionales que los reconocen, hayan alcanzado el sentido y la configuración que presentan en la actualidad⁴⁹⁷.

A lo expuesto en el presente punto habría que añadir otros dos momentos históricos decisivos, durante los cuales la intervención del cristianismo fue esencial para avanzar en la posterior consolidación de la idea de derechos inherentes la dignidad natural de todo ser humano⁴⁹⁸.

El primero de ellos fue la configuración de un derecho romano de inspiración cristiana, desde la época del emperador Constantino hasta la muerte de Justiniano, que implicó el reconocimiento de la subjetividad jurídica de la persona con independencia de su *status personarum*, una singular mejora en la situación de los esclavos -prohibición de malos tratos, una regulación más favorable al *nasciturus*, reconocimiento de su matrimonio e imposibilidad de disociar la familia, acceso al clero, la abolición de la crucifixión y suspensión de combates de gladiadores-, la tutela de la institución familiar y de la dignidad de la mujer -normas reguladoras del concubinato, reforzamiento del vínculo conyugal, lucha contra la prostitución-, la defensa de los desfavorecidos -institucionalización de las ayudas a los pobres, a las viudas y a los huérfanos a través de las instituciones eclesiales- y una búsqueda de equilibrios de justicia en materia contractual y dominical -régimen unitario y social de la propiedad, conceptos de precio justo y lesión enorme en las contraprestaciones, prohibición del abuso del derecho como vulneración de la buena fe contractual-⁴⁹⁹.

El segundo momento tuvo lugar con la intervención de los teólogos-juristas de la Segunda Escolástica Española en defensa de los derechos naturales de la población indígena tras el descubrimiento de América, especialmente durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII, con la indispensable aportación de un concepto de derechos naturales reconocidos a todos los miembros del género humano con independencia de su estado de fe o cultura de procedencia⁵⁰⁰. En ambos casos nos encontramos ante la articulación y defensa de la dignidad de la persona y sus derechos esenciales ante nuevos contextos históricos que demandaban este progreso en la conciencia jurídica y moral de la humanidad, convirtiéndose así en un preludio indispensable del mensaje de igualdad promovido por las revoluciones burguesas de fines del XVIII.

497 CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, cit., pp. 17-18: “En el cristianismo estaban ya las semillas de todo ello: la idea cristiana según la cual el hombre es imagen de Dios, y no un capricho de la química del carbono, proporciona un fundamento teológico para su dignidad y derechos; el Cristianismo, a diferencia del Islam, no es un sistema socio-religioso-jurídico integral: el dualismo cristiano de órdenes (“al César lo que es del César; a Dios, lo que es de Dios”) implica la desacralización del poder temporal, el reconocimiento de su falibilidad moral y, por tanto, la conveniencia de criticarlo y mantenerlo bajo sospecha”, y HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, cit., p. 589: “Una consecuencia que se deriva del fundamento divino del poder humano y de la ley positiva es su inherente limitación (...) La ley humana, el poder del hombre, no pueden considerarse ilimitados, pues están constitutivamente circunscritos por unos límites, que son la legitimidad y la racionalidad, lo que es tanto como decir los derechos fundamentales de la persona humana, los cuales sólo encuentran adecuada garantía mediante una concepción trascendente del derecho”.

498 DUFOUR, A., “Le discours et l'événement. L'émergence des droits de l'homme et le christianisme dans l'histoire occidentale”, *Persona y Derecho*, nº 22, cit., 1990, pp. 150-158

499 BIONDI, B., *Il Diritto romano cristiano*, 3 vol., Ed. Giuffrè, Milán, 1952-1954, ha estudiado de forma exhaustiva la “revolución” experimentada por el Derecho romano debido a la influencia del cristianismo.

500 La disputa teológica acerca de los derechos de los indios y su incidencia en la política de la monarquía hispana respecto de la colonización americana ha sido analizada, entre otros, por DUMONT, J., *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Ed. Encuentro-Fundación Elías de Tejada, Madrid, 1999.

4.3 PRONUNCIAMIENTOS DEL MAGISTERIO SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS.

Tomamos como punto de partida el momento el comienzo de la positivación de los derechos humanos en las declaraciones liberales de fines del siglo XVIII. A partir de este hito histórico, debido a las repercusiones prácticas de orden político y social que ello implicaba, el Magisterio pontificio empezó a pronunciarse expresamente sobre esta nueva realidad jurídica. Con ello no ignoramos que tales derechos habían sido formulados filosóficamente con anterioridad o que su precedente puede localizarse con facilidad en los derechos naturales, simplemente afirmamos que los Pontífices no habían adoptado ninguna postura oficial respecto de los modernos derechos del hombre hasta que éstos se configuraron como realidades jurídico-constitucionales.

De hecho, no cabe duda de que las bulas pontificias *Inter Caetera*, firmada por Alejandro VI el 3 de mayo de 1493, y *Sublimis Deus*, aprobada por Paulo III el 2 de junio de 1537, contienen ya el germen de los futuros derechos humanos. En efecto, las mismas declaran la aptitud de los habitantes del Nuevo Mundo para recibir el bautismo como seres espirituales -lo que equivalía en el lenguaje teológico de la época al pleno reconocimiento de su dignidad humana⁵⁰¹-, defienden el derecho natural y originario de los mismos a su libertad y propiedades y, finalmente, formulan una severa condena contra la esclavitud a la que fue sometida la población indígena. Sin embargo, éstos no eran aún los derechos del hombre alumbrados por la Modernidad, en tanto que no gozan de concreción positiva ni garantías jurídicas para su efectividad.

El período estudiado es lo suficientemente extenso para aconsejar una sistematización del mismo, distinguiendo varias etapas en función de las distintas posturas que el magisterio pontificio va a ir adoptando respecto a las declaraciones de derechos humanos, en general, y libertad religiosa y de culto, en particular.

Conviene no perder de vista que, en un primer momento, los pronunciamientos papales sobre los derechos de la persona se encuentran íntimamente ligados con el régimen que los patrocina: el liberalismo político. Ello nos permitirá conocer las razones profundas de la evolución que experimenta el Magisterio, lo cual corre en paralelo a los cambios que va experimentando la doctrina y, sobre todo, la práctica de los gobiernos liberales en el tiempo.

El examen de cada una de las fases se afronta examinando tres elementos: el contenido documental de las declaraciones papales, las bases teológicas y de Derecho público eclesiástico que sirven de base a dichos textos y, por último, el contexto político y social que va a enmarcar la postura de la Iglesia Católica en la recepción -o rechazo- de estos derechos.

Como punto de partida, se podrían señalar tres etapas bien diferenciadas en la relación del Magisterio con los derechos humanos:

- Período de rechazo (Desde la Revolución francesa hasta el pontificado de León XIII).
- Fase de tolerancia (De León XIII hasta Juan XXIII).

501 OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*, cit., p. 27

- Etapa de plena admisión (Desde Juan XXIII hasta nuestros días).

Al respecto, resulta imprescindible añadir dos aclaraciones para una adecuada comprensión de esta exposición histórica.

La primera de ellas es que la periodificación propuesta es la comúnmente admitida, si bien algunos autores entienden que el último período comenzaría con el Concilio Vaticano II⁵⁰². No obstante, consideramos más adecuado señalar como punto de partida a Juan XXIII, puesto que bajo su pontificado tuvo lugar la admisión de los derechos humanos tal y como son expresados en la Modernidad, lo cual se confirma por el hecho de que los documentos decisivos al respecto –las encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*– vieron la luz en los años 1961 y 1963 respectivamente, con precedencia cronológica sobre los textos del Concilio que también abordaron este tema –la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* y la Declaración sobre libertad religiosa *Dignitatis Humanae*, fechadas ambas el 7 de diciembre de 1965–.

La segunda acotación consiste en entender esta división temporal de forma flexible y no rígida, pues así resulta en la propia evolución de toda realidad social. Si bien hay teorías que se desarrollan de forma predominante en alguna etapa, sucede con frecuencia que su origen o primera manifestación tuvo lugar durante un período anterior y, del mismo modo, en épocas posteriores se continúan manteniendo reminiscencias de posturas doctrinales adoptadas en fases precedentes.

A continuación, procedemos a la exposición de cada uno de estos periodos.

4.3.1 Período de rechazo (Desde la Revolución francesa hasta Pío IX).

El contexto histórico viene enmarcado por las revoluciones liberales de fines del siglo XVIII. La Guerra de Independencia norteamericana dará lugar a la Declaración de derechos del buen pueblo de Virginia (12 de junio de 1776) y a la Declaración de Independencia (4 de julio de 1776), y la Revolución francesa tendrá como relevante hito legislativo la aprobación de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano por la Asamblea Nacional (26 de agosto de 1789). En ambos documentos los derechos del hombre, emanados de su dignidad, pasan a integrarse en el ordenamiento positivo como producto filosófico de la Ilustración y expresión jurídica de los principios del liberalismo⁵⁰³.

El tratamiento del hecho religioso -y del catolicismo en particular- muestra evidentes diferencias entre las revoluciones americana y francesa⁵⁰⁴. En Estados Unidos, las creencias de los padres

502 CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, cit., p. 28, y REFOULÉ, F. (Trad. Valiente, J.), “El papado y los derechos humanos”, *Communio*, nº 144, Ed. Encuentro, Madrid, 1979, p. 98. Sin embargo, HAMMEL, E., “L’Eglise et les droits de l’homme. Jalons d’une histoire”, cit., p. 272, también adoptó el criterio de comenzar la última fase con Juan XXIII.

503 Con acertado criterio, señala APOLLIS, G., “L’Eglise et les déclarations de droits de 1798 et 1948”, cit., p. 45, que dichas declaraciones, además de leyes o normas jurídicas, constituían auténticas armas políticas para el derribo de la estructura político-jurídica del Antiguo Régimen, asumiendo el papel de legitimación de un nuevo orden jurídico.

504 Esta diversidad ha tenido su reflejo en los documentos del Magisterio. Al respecto, PABLO VI, Discurso a un grupo de congresistas estadounidenses, 26 de abril de 1976 y, sobre todo, JUAN PABLO II, Homilía en Filadelfia, 3 de octubre de 1979, 2 y 5, Discurso a miembros de la Cámara de Representantes, 18 de enero de 1982, 3, Discurso al Presidente de Estados Unidos, 10 de septiembre de 1987, 2, y Discurso en Denver, 12 de agosto de 1992, 3, han

fundadores resultan evidentes en el nuevo orden jurídico⁵⁰⁵, valorando positivamente la tutela de las distintas cosmovisiones en una comunidad donde convivían una pluralidad de credos e iglesias que habían alcanzado un *modus vivendi* de coexistencia pacífica. La experiencia europea fue mucho más reacia a la admisión de la influencia de lo religioso en la vida pública, dado que se partía de un contexto sociológico y jurídico en el que predominaba la hegemonía de la Iglesia Católica como religión oficial en Francia, fuertemente ligada a la monarquía absoluta y al *Ancien Régime* que se pretendían derrocar. Esta resistencia acabará desembocando en una auténtica persecución durante la época jacobina del Terror. Un elemento común a ambos fenómenos históricos es la necesidad de configurar la libertad de conciencia como un derecho natural de toda persona, para asegurar con ello la concordia social⁵⁰⁶.

Esta distinta forma de entender las relaciones con lo trascendente tuvo igualmente su reflejo en las distintas declaraciones de derechos. Según la declaración americana, “*Tenemos por evidentes en sí mismas estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que están dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables...*”⁵⁰⁷. Sin embargo la francesa se limita a reseñar: “*En consecuencia, la Asamblea Nacional reconoce y declara, en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo, los siguientes derechos del Hombre y del Ciudadano*”⁵⁰⁸. De ello se pueden deducir dos diferencias esenciales que referimos a continuación. La primera de ellas radica en la concepción de lo sobrenatural, pues los americanos invocan un Dios personal, perfectamente identificable dentro de la tradición cristiana, mientras que los franceses apelan a un abstracto e indefinido Ser Supremo, mucho más cercano a la concepción deísta predominante en la corriente librepensadora de la Ilustración⁵⁰⁹. La segunda divergencia se refiere al papel de la religión como fundamento, pues los

elogiado públicamente los valores recogidos de la Declaración de Independencia norteamericana; por su parte, BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2005, ofrece un juicio favorable a la revolución americana y, de forma implícita, a la etapa moderada de la francesa.

505 NAUHAUS, R., “El liberalismo de Juan Pablo II”, *Estudios Públicos*, nº 101, Ed. Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 2006, pp. 79-80: “Las referencias teístas de la declaración norteamericana no son, como insisten algunos comentaristas, simples apartes para la satisfacción de las muchedumbres, sino que parte integral del argumento moral del documento -y la Declaración es, por sobre todo, un argumento moral. Más aún, tales referencias deben ser comprendidas en el contexto de las innumerables declaraciones de cada uno de los Padres Fundadores, en el sentido de que el orden constitucional está construido sobre verdades morales afincadas en la religión”, y MARITAIN, J., (trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, Ed. Encuentro, Madrid, 1983, p. 203: “Por una singular paradoja, esa Constitución [la norteamericana], cuyas raíces se hunden, más allá de las influencias recibidas de Locke o de la filosofía de las luces, hasta la tradición medieval, aparece como un gran documento cristiano laico secular, si bien coloreado por el racionalismo de la época. Su espíritu repugna esencialmente a la idea de una sociedad humana que se mantuviese apartada de Dios y de toda fe religiosa”.

506 MOONEY, C., (Trad. Valiente, J.), “La libertad religiosa y la revolución americana”, *Concilium*, nº 221, Ed. Verbo Divino, Estella, 1989, p. 2.

507 HERVADA, J., y ZUMAQUERO, J. M., *Textos internacionales de Derechos Humanos*, cit., p. 36. Resulta evidente la influencia en dicho documento de LOCKE, J. (Trad. Lázaro, A.), *Ensayo sobre el gobierno civil*, Ed. Aguilar, Madrid, 1990, p. 10: “La razón, que coincide con esa ley [natural], enseña a cuantos seres humanos quieran consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; porque, siendo los hombre todos obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, (...) son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a Él y no a otro”.

508 HERVADA, J., y ZUMAQUERO, J. M., *Textos internacionales de Derechos Humanos*, cit., p. 40.

509 JELLINEK, G. (Trad. Posada, A.), *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Ed. Comares, Granada 2009, p. 111, considera que la invocación que se hace al Ser Supremo en la declaración francesa se debe a las siguientes razones: casi toda la población de Francia, incluso los más furibundos anticlericales, se declaraban creyentes, la mayoría del pueblo llano era católico y, por último, fue el tributo que hubo que pagar para ganarse el apoyo del clero presente en la Asamblea. Desde una posición más ecléctica, señala BUSTOS, M., *Europa del viejo al nuevo orden: siglos XV al XIX*, Ed. Sílex, Madrid, 1996, p. 198: “... se trata del reconocimiento del Ser Supremo (que no lleva ni siquiera el nombre de Dios), de carácter deísta, no particularmente cristiano. ¿Influencia masónica? ¿Búsqueda de una fórmula aceptable para todos (o casi todos) y no comprometida con ninguna de las religiones?

estadounidenses reconocen unos derechos directamente otorgados por el Creador y la versión gala sólo concede a la divinidad la condición de testigo cualificado de su proclamación⁵¹⁰.

En nuestro ámbito de estudio goza de singular importancia, debido a su ulterior repercusión en los pronunciamientos vaticanos, el derecho a la libertad religiosa que aparece reconocido en el artículo 10 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, cuyo texto es el siguiente: “*Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley*”⁵¹¹. Como corolario lógico de dicho precepto, el artículo 11 defiende la libertad de expresión: “*La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre; todo ciudadano puede hablar, escribir e imprimir libremente, a reserva de responder del abuso de libertad, en los casos determinados por la ley*”⁵¹². Procede resaltar que la Declaración de 1789, en puridad, no defiende un amplio derecho de libertad religiosa sino más bien un sistema de tolerancia civil respecto de los distintos credos, consistente en una no injerencia en las creencias de cada ciudadano⁵¹³.

Si bien la formulación expresa que se dio a la libertad de conciencia, desde un plano meramente teórico, en principio no comportaba un ingrediente especialmente contrario a la fe, de tal forma que, no obstante su absoluta novedad respecto al anterior modelo de unión entre el trono y el altar, hubiera sido compatible con un respeto a la autonomía de la Iglesia como entidad religiosa. Sin embargo las derivas revolucionarias posteriores, fuertemente influidas por el radicalismo jacobino, acabaron degenerando en una práctica política de carácter totalitario que, a su vez, desembocó en el fomento de la religión laica de Estado, la persecución anticatólica y la desaparición de lo cristiano en el ámbito público⁵¹⁴.

Cabe una respuesta afirmativa para cada una de las preguntas formuladas”.

510 MARITAIN, J. (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, *cit.*, pp. 68- 69, y ANDRÉ-VINCENT, P., “Les droits de l’homme de Pie VI à Jean-Paul II”, en AA. VV., *Droits de Dieu et droits de l’homme*, Ed. Tequi, Paris, 1989, pp. 71-73. Sin embargo, PUY, F. “Los Derechos en la Declaración de 1789”, *cit.*, p. 53, reconoce tres niveles de fundamentación en la Declaración francesa: la autoridad de la Asamblea -inmediata-, la limitación del poder y el bienestar de la nación -mediata- y, finalmente, la ley natural o divina -remota-.

511 CELADOR ARAGÓN, C., “Libertad religiosa y revoluciones ilustradas”, en AA. VV. (PECES- BARBA, G., FERNÁNDEZ, E. y DE ASÍS, R.), *Historia de los derechos fundamentales*, Tomo II, vol. II, Ed Dikynson, Madrid, 2001, pp. 94-96, afirma que la redacción del artículo 10 de la Declaración fue el resultado de una solución de compromiso entre tres corrientes perfectamente delimitadas en la Asamblea: por un lado, los que entendían que debía ampararse una absoluta libertad religiosa con carácter ilimitado (Mirabeau); del otro, quienes deseaban una declaración de la fe católica como religión oficial, unida a la idea de tolerancia para los demás creyentes (Abate d’Eymar), y, finalmente, un sector intermedio que pretendía el reconocimiento del derecho al culto público y una religión de Estado (Obispo de Clermont).

512 La redacción de estos dos artículos ha sido tomada de HERVADA, J., y ZUMAQUERO, J. M., *Textos internacionales de Derechos Humanos*, *cit.*, p. 50.

513 JELLINEK, G. (Trad. Posada, A.), *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, *cit.*, pp. 111-112.

514 ROUCO, A. M., “La Constitución de 1812, en la perspectiva de la libertad de la Iglesia y de la libertad religiosa”, *e-Legal History Review*, nº 12, Ed. Iustel, Madrid, 2011, p. 17: “Con todo, una interpretación ecuaníme de su articulado [de la Declaración de 1789] podría haber dado paso a un régimen jurídico de libertad religiosa, al menos de mínimos institucionales, que hubiera podido aliviar la presión política y administrativa sobre el funcionamiento interno de la Iglesia y sobre el ejercicio específico de su misión pastoral. No fue así (...) El resultado práctico de la política eclesiástica de los revolucionarios franceses, aplicada en la vida cotidiana de los ciudadanos de la recién estrenada República, fue no sólo el del total sometimiento de la Iglesia, en sus aspectos institucionales, al Estado, sino también el de la regulación civil de la fe y religiosidad popular”, y BUSTOS, M., *Europa del viejo al nuevo orden: siglos XV al XIX*, *cit.*, p. 201: “La única limitación a la práctica de la religión y, por tanto, a su manifestación externa será “el orden público establecido por la ley”... No pocas veces, éste sería interpretado por el Estado de una forma claramente restrictiva, incluso represiva; es decir, según sus propios instintos de conservación (o de los grupos de poder que lo ocupan) y de las creencias y conductas dominantes. Ideas contrarias al orden (o

El primer documento pontificio que se refiere a los derechos del hombre surge como respuesta a la Constitución civil del Clero (12 de julio de 1790)⁵¹⁵, aprobada por las autoridades revolucionarias francesas, la cual estableció el carácter de funcionario público a todo el clero, su retribución por el Estado, la abolición de sus privilegios, una nueva distribución de las parroquias y los obispados de acuerdo con la división civil de municipios y departamentos, la obligatoriedad de la jura de la Constitución del Clero por todos los sacerdotes y obispos bajo pena de destierro, además de la elección directa de la jerarquía católica por todos los ciudadanos con independencia de sus creencias, a modo de cargos políticos, dando posteriormente cuenta de los nombramientos episcopales al Santo Padre a título de simple comunicación⁵¹⁶. Conviene asimismo recordar que esta ley debe entenderse englobada dentro de otras medidas anteriores -más o menos justificadas- que se habían adoptado por la Asamblea restringiendo los derechos de la Iglesia, tales como la abolición del diezmo y la jurisdicción especial del clero (14 de agosto de 1789), la nacionalización de los bienes diocesanos a cambio de la promesa estatal de sufragar la manutención del clero (2 de noviembre de 1789) y supresión de las órdenes contemplativas (13 de febrero de 1790) con la única excepción de las que desempeñaban labores asistenciales y de enseñanza.

La reacción de Pío VI se recoge en la encíclica *Quod Aliquantum* (10 de marzo de 1791), donde rechaza dicha Constitución, en tanto que la percibe como el ataque definitivo a la autonomía y libertad de la Iglesia como organización:

“Nos hemos conocido que la Asamblea Nacional, hacia mediados del mes de julio, había publicado un decreto que, bajo el pretexto de no establecer más que una constitución civil del clero, como el título parecía anunciar, atropellaba los dogmas más sagrados y la disciplina más solemne de la Iglesia, destruía los derechos primero de la Sede Apostólica, de los obispos, de los sacerdotes, de

desorden) establecido fueron así reprimidas y anuladas en no pocas ocasiones durante las dos últimas centurias”.

515 Debe mencionarse como precedente la alocución de Pío VI, realizada en Consistorio privado de 9 de marzo de 1789: “Los decretos dictados por los Estados generales de la nación francesa atacan y sacuden la Religión; usurpan los derechos de la Sede Apostólica, violan los tratados cerrados solemnemente. Estos males tienen por origen las falsas doctrinas contenidas en los escritos envenenados y corruptores que circulan de mano en mano. Para dar curso libre a estos escritos, para facilitar la publicidad e impresión de estos principios contagiosos, uno de los primeros decretos de la Asamblea asegura a cada individuo la libertad de pensamiento y de manifestarlo públicamente, incluso en materia religiosa, con impunidad y declara que ningún hombre puede ser obligado por leyes a las que no haya adherido. Después de esto, la Religión se vio cuestionada para saber si el culto Católico debía o no ser mantenido como religión dominante del Estado”, http://www.geocities.ws/magisterio_iglesia/quod_aliquantum.htm, visitado el 5 de agosto de 2015. Sin embargo su alcance debe ser relativizado por el dato cronológico de que aún no se había aprobado la Declaración de derechos por la Asamblea, lo cual tuvo lugar casi seis meses más tarde -el 26 de agosto de 1789-, unido a la circunstancia de que dicho documento tenía un carácter reservado y, por tanto, no trascendió al gobierno ni al pueblo francés. Para comprender dicha posición, tampoco se debe obviar la descristianización que estaba experimentando la nación francesa motivada, entre otras causas, por la propagación de libelos anticlericales de los pensadores ilustrados más influyentes, como indica CELADOR ARAGÓN, C., “Libertad religiosa y revoluciones ilustradas”, *cit.*, pp. 88-90.

516 Si bien la Constitución civil del Clero puede entenderse como un elemento típicamente revolucionario en el fondo constituye una expresión de galicanismo -ya practicado por los monarcas absolutos franceses- dirigido a limitar la autonomía de la Iglesia Católica en Francia. Lo que tiene de peculiar la legislación revolucionaria es que la Iglesia, al contrario de lo que sucedía ante los intentos de injerencia por parte de los monarcas absolutos católicos, no podía utilizar los tradicionales instrumentos de resistencia basados en su autoridad religiosa ya que en frente tenía un poder político secularizado. La influencia del galicanismo borbónico y el revolucionario ha sido reconocida, desde perspectivas muy diversas, por ROUCO, A. M., “La Constitución de 1812, en la perspectiva de la libertad de la Iglesia y de la libertad religiosa”, *cit.*, p. 18, y CELADOR ARAGÓN, C., “Libertad religiosa y revoluciones ilustradas”, *cit.*, p. 100, nota 162.

las órdenes religiosas de ambos sexos y de toda la comunión católica, aboliendo las ceremonias más santas, se apoderaba de los dominios y las rentas eclesiásticas, y entrañaba tales calamidades, que no se podrían creer más que si se acreditaran”⁵¹⁷.

Además de ello, en un capítulo significativamente titulado “*Quelle liberté?*”, el pontífice condena la libertad de conciencia, como expresión de indiferentismo religioso⁵¹⁸, y la libertad de imprenta, en tanto puede servir de instrumento para una mayor difusión de doctrinas erróneas:

“Es en esta visión donde se establece, como un derecho del hombre en sociedad, esta libertad absoluta que no sólo asegura el derecho de que nadie será inquietado acerca de sus opiniones religiosas, sino que añade además esta licencia de pensar, de decir, de escribir e igualmente de hacer imprimir impunemente en materia de religión todo lo que pueda sugerir la imaginación más desviada: derecho monstruoso, que parece sin embargo a la Asamblea resultar de la igualdad y de la libertad naturales a todo hombre”⁵¹⁹.

El pontífice expone dos razones contra estas nuevas libertades, las cuales se repetirán en otros documentos vaticanos del siglo XIX: la contraposición de estos derechos del hombre a los derechos de Dios, de la Iglesia y a los mandamientos divinos, por un lado y, del otro, la negación de una sociabilidad natural de la persona que exige, a su vez, la existencia de una autoridad política -el rey- cuyo origen se encuentra en Dios y no en el acuerdo surgido del contrato social⁵²⁰.

Finalmente, la encíclica contiene una afirmación que debe ser especialmente resaltada: su único propósito es el de tutelar la autonomía de la entidad eclesial, sin que pueda objetarse a su posicionamiento ninguna intención subversiva contra el orden político vigente.

“Debemos advertir que hablando aquí de la obediencia debida a los poderes legítimos, nuestra intención no es atacar las nuevas leyes civiles a las que el rey ha podido dar su consentimiento, no teniendo más relación con el gobierno temporal del que él ha sido encargado. Nosotros no tenemos como fin, recordando estos principios, provocar el restablecimiento del antiguo régimen de Francia: suponerlo sería repetir una calumnia que no se ha pretendido esparcir hasta aquí más que

517 En este documento, seguimos el texto recogido y anotado por CHAUNU, J., *Droits de l'Église et droits de l'homme. Le bref Quod Aliquantum et autres textes*. Ed. Critérion, Limoges, 1989, pp. 90-91

518 LABOA, J. M., “Iglesia y Revolución: dos siglos de enfrentamiento”, *Communio*, Ed. Encuentro, Madrid, mayo-junio 1989, p. 199: “En una palabra, el individualismo liberal, según el Pontífice [Pío VI], desemboca en el indiferentismo religioso y en el ateísmo social”, y RHONHEIMER, M., “La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa”, en AA. VV. (ARANDA, A., LLUCH, M y HERRERA, J., eds.), *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2014, p. 180: “La libertad religiosa significaba para ellos [los papas del siglo XIX] “indiferentismo” o relativismo religioso. Quien aboga por la libertad religiosa sólo puede hacerlo, se pensaba, porque considera que no hay una verdad religiosa ni una Iglesia verdadera, o que la Iglesia no tiene derecho a profesar su fe como la única verdadera y a informar la sociedad humana con arreglo a ella”.

519 CHAUNU, J., *Droits de l'Église et droits de l'homme. Le bref Quod Aliquantum et autres textes*, cit., p. 97.

520 *Ibidem*, pp. 97 y 98: “¿Dónde está esta libertad de pensar y de actuar que la Asamblea Nacional concede al hombre social como un derecho imprescriptible de la naturaleza? ¿Este derecho quimérico no es contrario a los derechos del Creador Supremo, al que debemos la existencia y todo lo que poseemos? (...) Así pues, los hombres no hubieran podido unirse y formar una asociación civil, sin establecer un gobierno, sin restringir esta libertad, y sin sujetarlas a las leyes y la autoridad de los jefes. La sociedad humana, dice San Agustín, no es otra cosa que una convención general de obedecer a los reyes; y no es del contrato social, sino de Dios mismo, autor de todo bien y toda justicia, de donde el poder de los reyes toma su fuerza”.

para volver odiosa a la religión: nosotros no buscamos, vosotros y yo, no trabajamos más que para preservar de todo atentado los derechos sagrados de la Iglesia y de la sede Apostólica”⁵²¹

Un balance equilibrado de este documento eclesial pone de manifiesto las siguientes conclusiones:

- El objeto principal de *Quod Aliquantum* no fue la condena de las libertades, sino el rechazo hacia la política de absorción de la Iglesia que se estaba desarrollando por las autoridades revolucionarias⁵²². La causa de la repulsa obedecería más a una situación fáctica, originada por la errónea aplicación del principio de libertad religiosa y el intervencionismo estatal que asfixiaba la autonomía eclesial, que a una reflexión teórica, sin perjuicio de los argumentos doctrinales que se alegaron para motivar el anatema⁵²³. Buena prueba de ello es que el Papado no se manifestó inmediatamente en contra de los derechos modernos, sino que esperó nueve meses después de aprobarse la Declaración para hacer pública su postura.
- Pío VI no analizó el reconocimiento de la libertad religiosa como un hecho aislado en sí mismo, sino que lo interpretó como el pretexto para imponer una libertad de expresión que se utilizaba para socavar los dogmas católicos sin límite alguno, acelerando así el proceso de apostasía en masa de la sociedad francesa⁵²⁴.
- Teniendo en cuenta las anteriores premisas, la principal censura que puede hacerse a la posición pontificia es la de unir en la condena, sin distinción alguna, la política antirreligiosa con la libertad de conciencia. Si bien la persecución del catolicismo fue una actuación totalitaria de todo punto

521 CHAUNU, J., *Droits de l'Église et droits de l'homme. Le bref Quod Aliquantum et autres textes*, cit., p. 99.

522 COMBY, J. (Trad. Rodríguez, E.), “Libertad, igualdad, fraternidad: principios para una nación y una Iglesia”, *Concilium*, nº 221, Ed. Verbo Divino, Estella, 1989, pp. 31-32: “Pero la mayoría de los obispos y una gran parte de los sacerdotes consideran inaceptable la constitución civil porque ignora la autoridad del papa sobre los obispos y las Iglesias locales. También el papa Pío VI, al condenar la constitución civil (marzo-abril de 1791) va a condenar al mismo tiempo todos los principios revolucionarios y en particular aquellos derechos del hombre que son los fundamentos de esta nueva Iglesia [revolucionaria]: libertad religiosa, libertad de conciencia, libertad de prensa e igualdad de todos los hombres”.

523 En este extremo disentimos del análisis de VELASCO, D., “Los antecedentes históricos-ideológicos de la Declaración Universal de los derechos del Hombre de 1948”, en AA. VV., *La Declaración Universal de los Derechos del Hombre en su cincuenta aniversario*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, pp. 276 y 279, según el cual la reacción de Pío VI es anterior a los excesos revolucionarios y, por tanto, la *Quod Aliquantum* debe explicarse principalmente desde la clave del tradicionalismo católico ultramontano. Si seguimos el *iter* cronológico, más bien sucedió al contrario: la excesiva intromisión de los revolucionarios en los asuntos eclesiales durante la etapa 1789-1790 originó una respuesta pontificia (1791) bastante moderada que dejaba la puerta abierta a una posible reconducción del conflicto, siendo el terror jacobino, a partir de 1792, el que precipitó la radicalización de la postura vaticana que adoptó, ahora sí, las tesis abiertamente integristas reflejadas en *Quare Lacrymae* (1793). Así parecen entenderlo también APOLLIS, G., “L'Église et les déclarations de droits de 1798 et 1948”, cit., pp. 46-49, HILAIRE, Y. M. (Trad. Rosón, A. G.), “Derechos del hombre, derechos de la persona”, *Communio*, Ed. Encuentro, Madrid, mayo-junio 1989, pp. 276-277, y MENOZZI, D., (Trad. Godoy, R.), “Reacción católica frente a la Revolución”, *Concilium*, nº 221, Ed. Verbo Divino, Estella, 1989, p. 98: “Se tiene, pues, la impresión de que la condena de los principios del 89 respondía a una exigencia meramente política: se trataba de recordar que un eventual reconocimiento de ellos estaba ligado a una reconsideración, por parte de la Francia revolucionaria, de la constitución civil del clero. Dos años después [*Quare Lacrymae*], el papa dirigía una alocución al consistorio para conmemorar la muerte de Luis XVI; el posibilismo anterior [*Quod Aliquantum*] había desaparecido por completo, dando paso a un rechazo inequívoco de los principios revolucionarios”. En resumen, la opción ultramontana - bastante miope desde una perspectiva histórica, aunque explicable dadas las circunstancias del momento- fue la reacción lógica a una política revolucionaria abiertamente anticlerical y de tintes totalitarios.

524 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 88-89.

inaceptable, se perdió la oportunidad de pergeñar una crítica deslegitimadora de dicho hostigamiento utilizando la propia Declaración de Derechos y rescatando lo que en ella había de positivo como germen de tolerancia civil. Y es que no se puso de manifiesto, en la debida forma, la manifiesta incoherencia existente entre reconocer el derecho a no ser molestado por razones de conciencia y, simultáneamente, condenar al exilio, confiscación o la muerte a un colectivo religioso por negarse a prestar un juramento que afectaba a sus creencias.

- Desgraciadamente, este primer desencuentro redundó en una toma de postura oficial contraria a los principios del liberalismo, dando así lugar a un profundo desencuentro entre el catolicismo y esta corriente política que, con distintos grados de intensidad, subsistió hasta bien entrado el siglo XX.

Hemos de añadir que la postura vaticana tuvo como consecuencia indeseada un auténtico cisma sufrido por los católicos en Francia, la cual se dividió entre los sacerdotes y obispos juramentados, que acataron la Constitución civil del clero, y los refractarios, que la rechazaron⁵²⁵. En definitiva, se originó un conflicto entre dos ideas distintas: la Iglesia entendida como un apéndice del Estado subordinado al poder político, o bien organizada en forma de comunidad independiente cuya cabeza sería el Obispo de Roma.

También conviene recordar que en la *Quod Aliquantum* se formula una condena explícita de ciertas libertades, pero no respecto a la Declaración de 1789 en bloque, lo cual sólo puede rastrearse de forma bastante indirecta en la carta-encíclica *Adeo nota* (23 de abril de 1791)⁵²⁶, dirigida principalmente contra la filosofía individualista y autosuficiente que subyace en el *Contrato Social* de Rousseau, y contra su reflejo legal, la Constitución civil del clero⁵²⁷. No obstante, como en el mismo escrito se explicita, el rechazo no afecta a los derechos humanos como tales (plano teórico) sino cómo han sido explicados, propuestos y aprobados por la Asamblea Nacional (plano práctico).

Esta línea de rechazo a los nuevos derechos, comprendidos dentro de la condena en bloque del nuevo régimen, aún se hizo más patente en la encíclica de Pío VI *Quare Lacrymae* (17 de junio de 1793), de fecha posterior a la decapitación de Luis XVI, donde se incluye el expreso reproche de que, en contra del espíritu de la auténtica libertad de conciencia, la Iglesia Católica fuera el único credo perseguido durante la época revolucionaria⁵²⁸. Se aprecia en este escrito pontificio el paso de una postura posibilista, reflejada en los documentos anteriores, a una abierta oposición al régimen revolucionario mediante una plena identificación entre monarquía y catolicismo. Esta opción estaba claramente mediatizada por la sustitución de obispos refractarios por los constitucionales, el genocidio de La Vendée, la persecución generalizada de los fieles a la sede romana y la prohibición

525 Para hacer frente a esta división, el Sumo Pontífice redactó el breve *Charitas* (13 de abril de 1791) en que se rechaza el cisma, se condena las ordenaciones episcopales llevadas a cabo sin la debida autorización papal y se exhorta a los disidentes a volver al seno de la Iglesia. Su contenido completo se puede consultar en CHAUNU, J., *Droits de l'Église et droits de l'homme. Le bref Quod Aliquantum et autres textes*, cit., pp. 148-170.

526 PÍO VI, *Adeo nota*, 23 de abril de 1791, 13: "...bastará citar que los diecisiete artículos donde los derechos del hombre fueron más o menos acogidos tal y como fueron explicados y propuestos en los decretos de la Asamblea Francesa, estos derechos que eran contrarios a la Religión y a la sociedad, fueron reconocidos como base y fundamento de la nueva Constitución", http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1791-04-23__SS_Pius_VI__Adeo_Nota__IT.doc.html, visitado el 7 de febrero de 2014.

527 ANDRÉ-VINCENT, P., "Les droits de l'homme de Pie VI à Jean-Paul II", cit., p. 68.

528 PÍO VI, *Quare Lacrymae*, 17 de junio de 1793, 8, <http://www.totustuustools.net/magistero/p6quarel.htm>, visitada el 5 de agosto de 2015.

del culto católico unida a la implantación de la liturgia revolucionaria⁵²⁹.

Idéntico tono se aprecia en el breve *Post Tam Diuturnas* (29 de abril de 1814), firmado por Pío VII en respuesta a la aprobación de la Carta constitucional de la restauración borbónica en el mismo año⁵³⁰, al identificar la libertad de religión con la confusión entre la verdad y el error, colocando en un mismo nivel de legalidad la confesión católica con las restantes, y considerar la libertad de impresión como un instrumento al servicio de la corrupción moral y el espíritu de sedición⁵³¹.

Posteriormente, Gregorio XVI redactó la encíclica *Mirari Vos* (15 de agosto de 1832). El contexto de la misma es muy diferente, pues se trata de una respuesta jerárquica a la actividad de varios católicos franceses de raigambre liberal reunidos en torno al periódico *L'Avenir*, los cuales pretendían una síntesis entre sus obligaciones morales como católicos y sus deberes cívicos como ciudadanos franceses, siendo sus representantes más cualificados Lamennais, Montalembert y Lacordaire. Tras examinar la cuestión, el pontífice rechazó esta corriente de forma contundente, lo cual conllevó la posterior disolución del movimiento⁵³². Merece singular atención, nuevamente, la alusión a los derechos de libertad de cultos y de expresión:

*“De esa cenagosa fuente del indiferentismo mana aquella absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura, que afirma y defiende a toda costa y para todos, la libertad de conciencia. Este pestilente error se abre paso, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes, llegando la imprudencia de algunos a asegurar que de ella se sigue gran provecho para la causa de la religión. ¡Y qué peor muerte para el alma que la libertad del error! decía San Agustín (...) Debemos también tratar en este lugar de la libertad de imprenta, nunca suficientemente condenada, si por tal se entiende el derecho de dar a la luz pública toda clase de escritos; libertad, por muchos deseada y promovida. Nos horrorizamos, Venerables Hermanos, al considerar qué monstruos de doctrina, o mejor dicho, qué sinnúmero de errores nos rodea, diseminándose por todas partes, en innumerables libros, folletos y artículos que, si son insignificantes por su extensión, no lo son ciertamente por la malicia que encierran; y de todos ellos sale la maldición que vemos con honda pena esparcirse sobre la tierra”*⁵³³.

En este texto se reafirma la existencia de una conexión directa entre la legitimación pública de la doctrina filosófico-teológica del indiferentismo religioso y el reconocimiento jurídico-político del

529 En relación con este documento, MENOZZI, D., (Trad. Godoy, R.), “Reacción católica frente a la Revolución”, *cit.*, pp. 98-105, señala que es a partir de esta encíclica cuando se asume por el Magisterio una interpretación integrista del rechazo a la Revolución basándose en la idea de que la conspiración contra la Iglesia, gestada desde la Reforma y seguida por los calvinistas, la masonería y los ilustrados, la cual había desembocado en una lucha abierta tras 1789, al modo de una nueva invasión bárbara contra la civilización cristiana, como teorizaron Diessbach, Barruel, Lefranc, Mallet-Du Pan, De Bonald y De Maistre. Sin embargo, a nuestro entender, esta inflexión se había producido ya con la *Quare Lacrymae*.

530 La Carta de 1814 no fue propiamente una Constitución en el sentido moderno, sino una Carta otorgada por el monarca Luis XVIII -Rey de los franceses por la gracia de Dios- a su pueblo. En nuestra patria tuvimos otro documento semejante: el Estatuto Real de 1834.

531 Su texto íntegro se puede consultar en <http://www.catolicosalerta.com.ar/magisterio-iglesia/post-tam-diuturnas.html>, visitado el 5 de agosto de 2015.

532 HILAIRE, Y. M. (Trad. Rosón, A. G.), “Derechos del hombre, derechos de la persona”, *cit.*, pp. 278-279.

533 GREGORIO XVI, Carta-Encíclica, *Mirari Vos*, 15 de agosto de 1832, 10 y 11, <http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=171&capitulo=2432#VII>, visitado el 24 de enero de 2014.

derecho a la libertad de cultos⁵³⁴. Este nexo será el argumento principal que se escogerá por el Magisterio durante esta primera fase para la condena de los derechos del hombre, tal como se regulan en la Declaración de 1789. Resulta evidente una línea continuista entre este discurso y las anteriores condenas de Pío VI y Pío VII, fundadas en el peligro de difusión de opiniones falaces y la defensa de la fe verdadera, tachando de “imprudente” cualquier intento de encontrar un punto de entendimiento entre liberalismo y catolicismo.

A pesar de este rigor doctrinal, la postura del papado al respecto no fue tan monolítica en el campo de la práctica política, sino mucho más posibilista. Como ejemplo, podemos mencionar que la elaboración y aprobación de la Constitución belga de 1831 por católicos liberales no fue condenada por Gregorio XVI, a pesar de las presiones de los sectores más reaccionarios de la curia vaticana⁵³⁵.

No obstante, Pío IX insistirá en la línea de condena instaurada por sus predecesores. Durante su pontificado tuvo lugar la revolución italiana de 1848, durante la cual el Santo Padre tuvo que abandonar sus territorios exiliándose a Gaeta, y la propagación del espíritu del *Risorgimento* italiano, cuyo principal objetivo la unificación del país bajo un único Estado regido por la dinastía de los Saboya, lo cual excluía la existencia de unos Estados pontificios independientes. Este conflicto acabará con la entrada de las tropas italianas en Roma (1870), el fin del poder temporal del Papado y la excomunión del rey Víctor Manuel II de Italia⁵³⁶. Asimismo, de forma similar a lo ocurrido con la encíclica *Mirari Vos*, los pronunciamientos de Pío IX desautorizaban los deseos de un sector de católicos que pretendía una apertura hacia las tesis liberales (Congreso de Malinas, 1863)⁵³⁷.

Los documentos que se deben tomar en consideración son la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*⁵³⁸. En ambos se expresa el rechazo de la separación Iglesia-Estado, el liberalismo, el derecho a la libertad religiosa y la libertad de expresión o imprenta por ser contrarios a la doctrina católica⁵³⁹.

534 Según MARITAIN, J., (Trad. Mendizábal, A.), *Humanismo integral*, Ed. Palabra, Madrid, p. 227, y DEL POZO, G., “Génesis y desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, *Communio*, Ed. Encuentro, Madrid, enero-junio 2004, p. 61, esta condena sólo se refiere a un derecho omnímodo a la libertad de conciencia carente de límites y emanada del indiferentismo. Sin embargo, debemos puntualizar que las declaraciones decimonónicas sí establecieron un límite a dicha libertad: el orden público, pero en ningún caso podían subordinarla al dogma católico mediante una censura estatal bajo control eclesiástico, que era lo que exigía Gregorio XVI.

535 Las peculiaridades del caso belga han sido analizadas con detalle por LECLERQ, J., *La libertad de opinión y los católicos*, Ed. Estela, 1964, Barcelona, pp. 119-125, poniendo de manifiesto las ambigüedades de esta época: un país católico, con la colaboración del clero, aprueba una Constitución que establece la libertad de cultos... ¡y la Santa Sede -Congregación de Asuntos Eclesiásticos- lo admite alegando que se trata una cuestión de hecho! Por su parte, RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 91, mantiene que estas soluciones de compromiso influyeron netamente en la posterior elaboración de la doctrina de tesis y la hipótesis.

536 HILAIRE, Y. M. (Trad. Rosón, A. G.), “Derechos del hombre, derechos de la persona”, cit., pp. 279.

537 CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, cit., pp. 22-23, y RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 176.

538 Según LABOA, J. M., “Iglesia y Revolución: dos siglos de enfrentamiento”, cit., p. 197, el *Syllabus* constituye el punto cero del diálogo entre el Magisterio y el mundo moderno.

539 Pío IX incluye en el *Syllabus*, como algunos de los principales errores de nuestro siglo: “Todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que guiado de la luz de la razón juzgare por verdadera” (III, XV), “El Estado, como origen y fuente de todos los derechos, goza de cierto derecho completamente ilimitado” (VI, XXXIX), “Es bien que la Iglesia sea separada del Estado y el Estado de la Iglesia” (VI, LV), “Es sin duda falso que la libertad civil de cualquiera culto, y lo mismo la amplia facultad concedida a todos de manifestar abiertamente y en público cualesquiera opiniones y pensamientos, conduzca a corromper más fácilmente las costumbres y los ánimos, y a propagar la peste del indiferentismo” (X, LXXIX). El texto de este documento ha sido consultado en GUTIERREZ

Del texto de la encíclica extraemos el siguiente párrafo:

“Sabéis perfectamente, venerables hermanos, que hay hombres que, aplicando al Estado el impío y absurdo principio del llamado naturalismo, tienen la osadía de enseñar que «la forma más perfecta del Estado y el progreso civil exigen imperiosamente que la sociedad humana sea constituida y gobernada sin consideración alguna a la Religión, y como si ésta no existiera, o por lo menos, sin hacer diferencia alguna entre la verdadera religión verdadera y las religiones falsas». Y contradiciendo la doctrina de las Sagradas Escrituras, de la Iglesia y de los Santos Padres, no temen afirmar «que el mejor gobierno es aquél en que no se reconoce al poder político la obligación de reprimir con sanciones penales a los violadores de la religión católica, salvo cuando lo tranquilidad pública así lo exija». De esta idea absolutamente falsa del régimen político pasan sin escrúpulo a defender aquella teoría errónea, fatal para la Iglesia católica y la salvación de las almas, que nuestro predecesor, de feliz memoria, Gregorio XVI, llamaba locura, estos es, que la libertad de conciencia y de cultos es un derecho libre de cada hombre...”⁵⁴⁰.

En el *Syllabus* se sigue mostrando un indisoluble vínculo entre el agnosticismo y las libertades modernas. Para ello se parte de que la aconfesionalidad implica el indiferentismo del Estado, para el cual todas las religiones tendrían el mismo grado de verdad o error en el ámbito teológico⁵⁴¹. Ésta sería la base ideológica de la libertad de cultos, de ahí que no pudiera ser admitido por la Iglesia al contradecir uno de sus dogmas esenciales, a saber, que la religión católica es la única verdadera al ser la que transmite las enseñanzas de Jesucristo –quien dijo: “Yo soy la verdad, el camino y la vida”⁵⁴²- de forma íntegra e ininterrumpida desde la tradición apostólica.

Siguiendo dicho razonamiento, si la Iglesia Católica constituye la religión verdadera, merece una especial protección por parte de las autoridades políticas frente a las restantes confesiones, ya que sólo la verdad tiene derechos pero no el error. Por el contrario, los Estados que propugnan el mismo régimen jurídico para la Iglesia Católica que para las demás confesiones parten del principio de indiferentismo religioso: si todas las religiones defienden la verdad en el mismo grado, la tutela jurídica dispensada para todas debe ser idéntica⁵⁴³. Planteado en estos términos, resulta casi imposible evitar el conflicto entre los derechos de Dios y su Iglesia –confesionalidad estatal y discriminación- y los derechos del hombre –libertad de conciencia y de expresión- proclamados por las autoridades revolucionarias.

GARCÍA, J. L. (ed.), *Doctrina Pontificia*, vol. II, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, pp. 24, 33 y 37-38.

540 PÍO IX, *Quanta Cura*, 8 de diciembre de 1864, 3, en GUTIERREZ GARCÍA, J. L. (ed.), *Doctrina Pontificia*, vol. II, cit., pp. 7-8.

541 MURRAY, J. C. (Trad. De Pablos, B.), “Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, en AA. VV., *Vaticano II. La libertad religiosa*, Ed Taurus, Madrid, 1969, pp. 144-145.

542 Evangelio según San Juan, 14, 6, en *Biblia de Jerusalén*, cit., p. 1530.

543 A ello hay que añadir importantes reminiscencias del pensamiento medieval escolástico que aún perduraban en la mentalidad eclesial, como señala RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 176-177: “Pero esta exigencia [la libertad de culto y conciencia] chocaba con la posición “tradicional”, heredada de la Alta Edad Media, que atribuía a la Iglesia el derecho a ejercer la coacción para proteger a los católicos de la apostasía, con ayuda de medidas estatales de tipo jurídico-penal. “Aceptar la fe es cosa de libertad”, enseñaba Santo Tomás de Aquino; “pero se está obligado a conservar la fe una vez abrazada” (Summa Theol. II-II, 10, 8, ad 3). Los teólogos que prepararon la *Quanta Cura* apelaron a este principio. Se entendió que era tarea del Estado, en cuanto brazo secular de la Iglesia, preservar a los fieles de influencias nocivas para la fe y de la apostasía sirviéndose de la censura y del derecho penal”.

La confrontación entre la concepción liberal de los derechos humanos y la doctrina pontificia, más allá de los argumentos teológicos arriba expuestos, está decisivamente condicionada por las circunstancias históricas que presidieron este desencuentro. Por ello se debe prestar especial consideración a un conjunto de factores que procedemos a desarrollar:

- *Carácter agresivamente anticristiano de la Revolución francesa*: Si bien desde los primeros momentos de la Revolución se produjeron manifestaciones aisladas de odio religioso, éstas se generalizaron durante la etapa del radicalismo jacobino. Baste la mención de asesinatos en masa de religiosos y fieles católicos, el robo, incendio y saqueo de parroquias y conventos, la prohibición de las órdenes religiosas y, como detonante, la Constitución civil del clero como intolerable intromisión que lesionaba la autonomía eclesiástica y el papel del Papado como cabeza de la Iglesia⁵⁴⁴. Incluso se llegó a establecer el culto estatal a la Diosa Razón y profanar de la Catedral de Nôtre-Dame, además de adoptarse por el poder revolucionario otras medidas como la expulsión de un numeroso grupo de autoridades eclesiásticas o la prohibición expresa de ejercer su ministerio en territorio francés a los sacerdotes refractarios⁵⁴⁵.
- *Confusión por parte del Magisterio de la parte con el todo*⁵⁴⁶: El Papado identificó el liberalismo con los fenómenos revolucionarios experimentados en Francia y en Italia, los cuales adoptaron un fuerte sesgo anticlerical. Del mismo modo, desde la jerarquía católica se tomaron exclusivamente en consideración aquellas fuentes de la Ilustración que tenían un carácter ateo o agnóstico, defensoras del indiferentismo religioso⁵⁴⁷. Sin embargo, no se valoró en sus justos términos el modelo norteamericano surgido en la otra ribera atlántica⁵⁴⁸.

544 BUSTOS, M., *Europa del viejo al nuevo orden: (siglos XV al XIX)*, cit., p. 200: “Los ataques a las bases de la misma fe cristiana (proclamación de la diosa Razón, crítica a los dogmas y las persecuciones a los representantes de la Iglesia, unido a la expropiación de los bienes (sin duda cuantiosos) que permitían subsistir holgadamente a las iglesias, pero también cumplir con mayor independencia del poder su misión, fueron la causa principal del divorcio entre las iglesias y el liberalismo, sin que se hubiera producido matrimonio previo”, y VILLACORTA, L., “Notas en torno a la situación del debate acerca de las raíces cristianas perceptibles en el movimiento a favor de los derechos fundamentales y actitud de las iglesias hacia los mismos”, *Derechos y Libertades*, nº 4, Ed. Universidad Carlos III, Madrid, 1995, pp. 338-339: “La razón de esa actitud de la jerarquía oficial –línea que se aprecia claramente por ejemplo en la encíclica *Mirari Vos* de 15 de agosto de 1832-, en contra de lo que con frecuencia se opina, hay que buscarla probablemente más bien en los excesos del terror de los jacobinos, que derivarían precisamente en el imperialismo napoleónico, que en el propio proceso revolucionario inicial y su consabida hostilidad hacia la Iglesia, fruto de las ideas ilustradas, materialistas e incluso parcialmente ateas, aunque este aspecto no deba precisamente desdeñarse”.

545 Si bien puede entenderse que la postura de la Iglesia durante el siglo XIX resultó contraria a la libertad de expresión y de conciencia, no lo es menos admitir, en justa reciprocidad, que la actitud de las autoridades revolucionarias fue gravemente lesiva del derecho fundamental a la libertad religiosa tal y como se consagra en la Declaración de 1948.

546 CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, cit., p. 23, habla de “reacción defensiva indiscriminada”.

547 Acerca del “secuestro” de las aportaciones de los científicos creyentes a la Ilustración por sus divulgadores antirreligiosos, vid. ARANA, J., “Cristianismo y racionalidad”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J. y SÁNCHEZ CÁMARA, I., eds.), *Hablando con el Papa*, Ed. Planeta, Barcelona, 2013, pp. 37-46. Asimismo, no cabe duda de que los ilustrados agnósticos o ateos provenían de un *ethos* cristiano europeo y que, sin esta raíz metafísica y religiosa, sin hubiera sido imposible formular el concepto de dignidad humana como un absoluto que sirve de base a la formulación de los derechos inalienables de la persona, como señala KRIELE, M. (Trad. Beneyto, J. M.), “Libertad y dignidad de la persona humana”, *Persona y Derecho*, nº 9, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, pp. 43-45.

548 VELASCO, D., “Los antecedentes históricos-ideológicos de la Declaración Universal de los derechos del Hombre de 1948”, cit., pp. 276-277: “Por eso, juzgo pertinente imaginar un escenario en el que la Iglesia de Roma.... asumiendo críticamente los principios revolucionarios y cultivando las virtudes democráticas... hubiera sabido sacar

En este sentido, puede decirse que se pecó de una cierta miopía geográfica –además de histórica- entendiendo que toda revolución de corte liberal conllevaría un ataque a la Iglesia tanto desde el plano doctrinal como en el institucional, con lo cual se ignoraba la situación de sana libertad para todas las confesiones -incluida la católica- que se disfrutaba en las emancipadas colonias británicas. Resulta evidente que se padeció un cierto latinocentrismo⁵⁴⁹, al no tener en cuenta la experiencia anglosajona del *rule of law*, la división de poderes y un parlamentarismo abierto y tolerante con el hecho religioso, tal vez debido a la escasa presencia del catolicismo en dichas tierras, con la aislada excepción del pueblo irlandés sojuzgado por la Corona británica⁵⁵⁰. En el momento de transición del absolutismo al régimen liberal era necesario discernir adecuadamente entre el trigo y la cizaña respecto a la filosofía de la Ilustración y al liberalismo⁵⁵¹, expresiones de la Modernidad, pero no se llevó a cabo dicha labor y se procedió a una condena en bloque de las nuevas ideas, cayendo en posiciones de evidente anacronismo histórico.

- *La cuestión romana y el origen predominantemente aristocrático del alto clero francés*⁵⁵². Estas dos circunstancias, una de carácter político y otra sociológica, tuvieron una importancia no menor en el desarrollo del conflicto entre la Iglesia y los nuevos regímenes. En primer término, el Papa era un monarca absoluto con poder temporal sobre los Estados

más provecho de experiencias como la de la revolución americana”.

549 CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, cit., p. 25, utiliza la expresión “eurocentrismo”. Considero más preciso el término de latinocentrismo, puesto que la experiencia liberal anglosajona también pertenece a la tradición europea, si bien un tanto aislada de la realidad continental; asimismo, la experiencia en los países latinos de raigambre católica, por su proximidad geográfica y el relevante papel de la Iglesia en los mismos, fue determinante para la orientación que adoptó el papado durante el siglo XIX en relación con las doctrinas liberales y los derechos humanos, como señala LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 16: “Siendo, pues, necesaria en el Estado la profesión pública de una religión, el Estado debe profesar la única religión verdadera, la cual es reconocible con facilidad, singularmente en los pueblos católicos, puesto que en ella aparecen como grabados los caracteres distintivos de la verdad”. A pesar de ello, no podemos olvidar que en el caso de España, en principio, no se manifestó un liberalismo anticatólico, lo cual se demuestra por el hecho de que un tercio de los miembros de las Cortes de Cádiz eran clérigos o religiosos y por la dicción literal del artículo 12 de la Constitución de 1812: “La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra”, si bien es cierto que durante el trienio liberal y, sobre todo, una vez superada la década de los treinta del siglo XIX -con el telón de fondo de las guerras carlistas- aparecieron manifestaciones radicales de anticlericalismo. Sobre las relaciones Iglesia-Estado en la Constitución de 1812, vid. ROUCO, A. M., “La Constitución de 1812, en la perspectiva de la libertad de la Iglesia y de la libertad religiosa”, cit., pp. 20-24.

550 LECLERQ, J., *La libertad de opinión y los católicos*, cit., p. 115: “Esta influencia de Francia puede parecer extraña al historiador. La mayoría de las ideas de la Revolución se encuentran ya en las instituciones de América del Norte. Pero en aquel tiempo los Estados Unidos son un país sin importancia al cual la opinión pública no concede mucha atención. Francia, por el contrario, está en el centro de la vieja Europa...”, y RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 81-82. Sobre la diferente situación del catolicismo como religión minoritaria en las colonias inglesas del Norte de América, su contribución a la Revolución americana y la sana coexistencia de la misma con el régimen liberal de tolerancia religiosa, vid. APOLLIS, G., “L’Église et les déclarations de droits de 1798 et 1948”, cit., pp. 50-51, y PLONGERON, B. (Trad. Valiente, J.), “Los derechos humanos en el siglo XVIII”, *Concilium*, nº 144, Ed. Verbo Divino, Estella, 1979, pp. 56-57, con especial referencia a los católicos de la colonia de Maryland.

551 Ya en el siglo XX, el Magisterio utilizó esta parábola bíblica para descalificar el régimen confesionalidad como modelo ideal de Estado y generalizar la tolerancia religiosa como antesala del reconocimiento del derecho a la libertad religiosa. Así lo expresó PÍO XII, Discurso a la Unión de juristas católicos italianos, 6 de diciembre de 1953, V: “Dios no ha dado, ni tan solo a la autoridad humana, un tal precepto absoluto y universal [reprimir el error religioso y moral]... Cristo, en la parábola de la cizaña, hace la siguiente advertencia: en el campo del mundo dejad crecer la cizaña junto con la buena semilla, no sea que dañéis el trigo candeal”.

552 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 82-83.

pontificios, por lo que el avance del liberalismo, unido a las corrientes nacionalistas, ponía en evidente peligro su misma subsistencia. La llamada “cuestión romana” fue una pesada losa que lastró cualquier entendimiento entre la autoridad del papado y las doctrinas de cuño liberal. Por otro lado, tampoco debe desdeñarse el dato de la extracción aristocrática de buena parte del episcopado galo ya que, habida cuenta de que los ímpetus revolucionarios se dirigieron principalmente a la abolición de los privilegios estamentales de la nobleza, el nuevo régimen generó una sensación de repulsa por parte de un sector muy influyente de la jerarquía cuyos orígenes se encontraban, precisamente, en la clase social “destronada” a causa de los movimientos liberales.

Todas estas circunstancias confluyeron en el rechazo magisterial a las primeras declaraciones de derechos humanos⁵⁵³. Evidentemente, era necesario que la Iglesia Católica –y también el liberalismo– evolucionaran desde sus posiciones originales para llegar a un punto de encuentro, siendo este un camino que no empezó a recorrerse hasta la siguiente etapa⁵⁵⁴.

Las consecuencias de este conflicto fueron muy negativas para el catolicismo. La Iglesia comenzó a ser percibida como una entidad retrógrada y alejada del pensamiento y la sociedad contemporánea, sufriendo una importante pérdida de influencia cultural. En definitiva se dejó pasar uno de los trenes de la historia, lo cual no sólo conllevó una apostasía de buena parte de la élite intelectual sino que, además, impidió que la sociedad y el poder político pudieran utilizar la positiva influencia de los principios cristianos para evitar las explosiones de totalitarismo que tuvieron lugar durante la el pasado siglo⁵⁵⁵.

Debemos acabar este apartado añadiendo que, si bien al día de hoy no se han desautorizado oficialmente las condenas de los papas decimonónicos, la valoración de este período no resultaría completa, ni históricamente justa, si se ignoraran las declaraciones hechas por los últimos pontífices, apelando a la reconciliación entre el espíritu de la Revolución francesa y el Magisterio sobre una base ética común: el respeto a la dignidad humana⁵⁵⁶.

553 MARITAIN, J. (Trad. Mendizábal, A.), *Humanismo integral*, cit., p. 203, habla de “paradójica situación histórica” y “equivocos”, entendiendo que la Iglesia no pretendía realmente la defensa de un orden absolutista ya fenecido, sino corregir determinados errores filosóficos. Sin embargo, a nuestro juicio, tampoco debe obviarse que en los documentos pontificios del siglo XIX puede apreciarse una fuerte nostalgia de la cristiandad medieval.

554 TRUYOL, A., *Los derechos humanos*, cit., p. 44, y GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia Católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II”, cit., p. 443.

555 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 78-79: “Estoy seguro de que al mundo se le habrían ahorrado las grandes tragedias del siglo XX –régimenes totalitarios, genocidios y guerras– si la política europea hubiese permanecido no sólo impregnada, sino también “frenada” y domada por valores y tipos de comportamiento cristianos, esencialmente si en tantos aspectos se hubiera escuchado y seguido la voz de la Iglesia católica. Sin embargo, esta observación resulta bastante fútil, puesto que la Iglesia, en virtud de su profunda incomprensión de los aspectos positivos de la modernidad, se había vuelto incapaz de cumplir esa función”.

556 JUAN PABLO II, Homilía en el Aeropuerto Le Bouvet, 1 de junio de 1980, 5: “¿Qué no han hecho los hijos e hijas de vuestra nación por el conocimiento del hombre, por expresar al hombre a través de la formulación de sus derechos inalienables! Es conocido el lugar que las ideas de libertad, igualdad y fraternidad ocupan en vuestra cultura y en vuestra historia. En el fondo se trata de ideas cristianas. Lo digo consciente de que aquellos que formularon por primera vez este ideal no se referían a la alianza del hombre con la sabiduría eterna. Sin embargo, ellos querían trabajar en favor del hombre”, y BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2005: “El enfrentamiento de la fe de la Iglesia con un liberalismo radical... había provocado en el siglo XIX, bajo Pío IX, por parte de la Iglesia, ásperas y radicales condenas de ese espíritu de la edad moderna. Así pues, aparentemente no había ningún ámbito abierto a un entendimiento positivo y fructuoso, y también eran drásticos los

4.3.2 Fase de tolerancia (De León XIII a Pío XII).

Durante este nuevo período se produce un progresivo y gradual acercamiento al fenómeno de los derechos humanos por parte del Magisterio, si bien no se renuncia a los postulados básicos de la época precedente⁵⁵⁷. De ahí que se pueda considerar que como una época de transición, con todas las contradicciones inherentes a su propia idiosincrasia.

A su vez, podemos realizar una subdivisión en dos fases perfectamente definidas. Desde la llegada al pontificado de León XIII hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914, se aprecia una situación de consolidación de los regímenes liberales en Europa occidental, los cuales conservan una fuerte carga anticlerical, mientras que en el centro y la parte oriental del continente se mantienen imperios autocráticos –ruso, prusiano y austrohúngaro– que se muestran aún ligados a las formas del Antiguo Régimen y a la confesionalidad estatal, si bien cada vez más debilitados por la agitación revolucionaria obrera que irrumpe en la arena política. Posteriormente a la Gran Guerra se abrirá un período caracterizado por el auge de los totalitarismos de derecha e izquierda y la crisis de las democracias burguesas, que desembocará en la segunda conflagración planetaria, la derrota del poder nazi-fascista y la posterior división del mundo entre los bloques democrático y comunista durante la Guerra Fría.

4.3.2.1 León XIII.

Tienen singular importancia las enseñanzas de León XIII, que dada su extraordinaria extensión pueden denominarse como el “*corpus politicum leoninum*”. Dentro del mismo podemos distinguir varios documentos especialmente relacionados con la materia que nos ocupa.

El papa Pecci, en la encíclica *Inmortale Dei* (1 de noviembre de 1885), mantiene la condena de las libertades modernas en continuidad con los pontificados precedentes⁵⁵⁸. Ello se pone de manifiesto en sus alusiones a la libertad de pensamiento y a la de expresión:

“De modo parecido, la libertad de pensamiento y de expresión, carente de todo límite, no es por sí misma un bien del que justamente pueda felicitarse la sociedad humana; es, por el contrario, fuente y origen de muchos males. La libertad, como facultad que perfecciona al hombre, debe aplicarse

rechazos por parte de los que se sentían representantes de la edad moderna. Sin embargo, mientras tanto, incluso la edad moderna había evolucionado. La gente se daba cuenta de que la revolución americana había ofrecido un modelo de Estado moderno diverso del que fomentaban las tendencias radicales surgidas en la segunda fase de la revolución francesa”.

557 DEL POZO, G., “Génesis y desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, *cit.*, p. 66: “Con León XIII se inicia en la Iglesia un lento proceso de discernimiento de las libertades modernas a la luz de la propia tradición”.

558 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de julio de 1881, 17: “De aquella herejía [la Reforma protestante] nacieron en el siglo pasado una filosofía falsa [la Ilustración], el llamado derecho nuevo, la soberanía popular y una descontrolada licencia, que muchos consideran como la única libertad [los derechos del hombre]”. En relación con esta línea continuista, HAMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’une histoire”, *cit.*, p. 272, señala que León XIII conserva una visión paternalista de la autoridad eclesiástica, la cual no percibe la parte de verdad que reside en los nuevos derechos, y PLONGERON, B., (Trad. Valiente, J.), “Los derechos humanos en el siglo XVIII”, *cit.*, p. 59, considera que, por lo que se desprende de la *Inmortale Dei*, con León XIII no se produce una reconciliación entre el Magisterio y los derechos humanos.

*exclusivamente a la verdad y al bien (...) Por lo cual se aparta de la norma enseñada por la naturaleza todo Estado que permite una libertad de pensamiento y de acción que con sus excesos pueda extraviar impunemente a las inteligencias de la verdad y a las almas de la virtud (...) De estas declaraciones pontificias, lo que debe tenerse presente, sobre todo, es que... no es lícito a los particulares, como tampoco a los Estados, prescindir de sus deberes religiosos o medir con un mismo nivel todos los cultos contrarios; que no debe ser considerado en absoluto como un derecho de los ciudadanos, ni como pretensión merecedora de favor y amparo, la libertad inmoderada de pensamiento y de expresión*⁵⁵⁹.

Posteriormente se publicó la encíclica *Libertas Praestantissimum* (20 de junio de 1888), destinada a valorar teológicamente los distintos tipos de liberalismo⁵⁶⁰. El pontífice mantiene un rechazo a las libertades de cultos, expresión e imprenta, enseñanza y de conciencia, admitiéndolas sólo en cuanto respeten los mandatos de la ley divina y natural y con las limitaciones que de ellas se derivan⁵⁶¹. En el fondo se aprecia, justificándose bajo una mezcla de argumentos doctrinales y políticos, la condena del indiferentismo teológico como elemento inseparable de los derechos cívicos y la necesidad de subrayar el origen divino de la libertad humana frente a las teorías inmanentistas⁵⁶². Como se ha señalado por la doctrina más autorizada, León XIII no llegó propiamente a formular un auténtico concepto de derechos humanos, dado que no alcanzó a comprender su significado más profundo enraizado con la dignidad de la persona, sino que se limitó a definir y defender los derechos de Dios y de la Iglesia en contraposición a unas libertades que, en la práctica, fueron frecuentemente manipuladas como eslóganes políticos⁵⁶³.

Sin embargo, la doctrina leonina defendió dos ideas de especial relevancia que permitirían comenzar el camino del entendimiento entre el Magisterio y los derechos fundamentales.

La primera de ellas es la introducción del concepto de tolerancia religiosa, que sin poder confundirse con la libertad de cultos avanzó posturas hacia una ulterior admisión de la misma. De acuerdo con ello, partiendo de una visión realista del cada vez mayor pluralismo de la sociedad civil, se entiende lícito que los gobernantes consientan las prácticas de otras confesiones cuando así lo reclame la defensa del bien común y la paz social, si bien ello no implica una estricta igualdad de trato⁵⁶⁴.

559 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 16.

560 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 12-14. El papa Pecci distingue entre tres grados de liberalismo. El primero reconoce como único fundamento de la vida moral y social la libertad humana, entendida como facultad ilimitada y sin conexión alguna con Dios; el segundo admite ciertas restricciones, pero sólo las provenientes de la razón natural y la ley divina manifestada a través de aquélla, pero sin admitir otros mandatos divinos que los derivados de dicha razón; y, finalmente, un tercer modelo que, si bien admiten la primacía de las normas naturales y divinas, entienden que estas últimas sólo deben gobernar las relaciones entre particulares pero no la actuación del Estado. El Pontífice censura todas ellas en mayor o menor grado.

561 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 15-22. Una exposición más amplia de los límites de las nuevas libertades se encuentra en los capítulos 8 y 23.

562 *Ibidem*, 12, 16 y 30.

563 MURRAY, J. C., (Trad. De Pablos, B.), “Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, en AA. VV., *Vaticano II. La libertad religiosa*, cit., pp. 144 y 153.

564 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 18: “Porque, si bien la Iglesia juzga ilícito que las diversas clases de culto divino gocen del mismo derecho que tiene la religión verdadera, no por esto, sin embargo, condena a los gobernantes que para conseguir un bien importante o para evitar un grave mal toleran pacientemente en la práctica la existencia de dichos cultos en el Estado”, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 30: “De las consideraciones expuestas se sigue que es totalmente ilícito pedir, defender, conceder la libertad de pensamiento, de

Otro avance consistirá en la reformulación de la clásica distinción entre las potestades del Estado y de la Iglesia, cada una de los cuales gozan de soberanía plena en su propio ámbito, bajo la categoría de las sociedades perfectas⁵⁶⁵. Profundizando en esta idea, el Concilio Vaticano II admitirá la legítima autonomía de las realidades seculares⁵⁶⁶.

Un hito decisivo respecto al magisterio precedente lo constituye la encíclica *Rerum Novarum* (15 de mayo de 1891), con la que se inicia la doctrina social católica tal y como la entendemos en la actualidad. Este documento defiende el reconocimiento de determinados derechos inherentes a la persona humana, basados en su inalienable dignidad, entre los que se encuentra la propiedad privada -íntimamente unida a un deber de recto uso de la misma como precedente de su función social-, así como otros que corresponden a los obreros y los patronos deben respetar, tales como el derecho al trabajo, a un salario justo, a condiciones laborales dignas, a la tutela de las mujeres y los niños y al asociacionismo obrero⁵⁶⁷.

En el texto que exponemos a continuación se puede identificar la filosofía de los derechos económicos y sociales, que requieren una intervención activa del poder público en contraposición al deber de abstención estatal propio de los de primera generación:

*“Los derechos, sean de quien fueren, habrán de respetarse inviolablemente; y para que cada uno disfrute del suyo deberá proveer el poder civil, impidiendo o castigando las injurias. Sólo que en la protección de los derechos individuales se habrá de mirar principalmente por los débiles y los pobres. La gente rica, protegida por sus propios recursos, necesita menos de la tutela pública; la clase humilde, por el contrario, carente de todo recurso, se confía principalmente al patrocinio del Estado. Este deberá, por consiguiente, rodear de singulares cuidados y providencia a los asalariados, que se cuentan entre la muchedumbre desvalida”*⁵⁶⁸.

Se ha señalado que con esta encíclica, a pesar de sus buenas intenciones, la Iglesia llegaba tarde a la cuestión obrera, máxime cuando en 1848 se había publicado el Manifiesto Comunista de Carlos Marx y con antelación se habían constituido las primeras Internacionales obreras -la Primera en 1864 y la Segunda en 1889-⁵⁶⁹. Sin dejar ello de ser cierto, no lo es menos que la *Rerum Novarum*

imprensa, de enseñanza, de cultos (...) Síguese, además, que estas libertades, si existen causas justas, pueden ser toleradas, pero dentro de ciertos límites para que no degeneren en un insolente desorden. Donde estas libertades estén vigentes, usen de ellas los ciudadanos para el bien...”. Según OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*, cit., pp. 172-173: “El cambio de tono que decimos se aprecia [en León XIII], no es porque se levante la condena de las libertades públicas, sino porque el rechazo doctrinal de las libertades no comporta una oposición irreconciliable con el mundo moderno, pues se inicia una postura de acercamiento e intento de convivir con las sociedades modernas que han reconocido legalmente esos derechos... Cabe, por tanto, un uso legítimo de esas libertades públicas, lo cual prueba que no son perversidades de la razón humana”.

565 LEÓN XIII, *Nobissima Gallorum Gens*, 8 de febrero de 1884, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 6 y *Sapientiae Christianae*, 10 de enero de 1890, 37-38.

566 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 36.

567 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 5, 7, 9, 15, 17, 31, 32 y 39.

568 *Ibidem*, 27. La aplicación actual de este párrafo la podemos encontrar en el vigente artículo 9.2 de la Constitución española, en el que se insta a los poderes públicos a la remoción de los obstáculos que impidan la plena efectividad de los derechos fundamentales y las libertades públicas.

569 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 79.

presenta un carácter profundamente innovador: en el ámbito interno porque el Magisterio realiza un primer pronunciamiento favorable acerca de los derechos que por naturaleza corresponden a la persona⁵⁷⁰, y en la esfera extraeclesial por la influencia que tuvo en el reconocimiento de derechos sociales, omitidos por las declaraciones burguesas del XVIII, en las legislaciones europeas y americanas⁵⁷¹.

Debido a la aportación que realiza León XIII con esta encíclica, se le considera como el artífice del primer paso desde la Iglesia en pro del “enraizamiento de los derechos humanos en el suelo cristiano”⁵⁷². Esta apuesta católica por los derechos laborales sería recogida y desarrollada en el siglo siguiente por su sucesor Pío XI en la *Quadragesimo Anno* (15 de mayo de 1931).

Un último hito en este extenso pontificado lo constituye la Carta-Encíclica *Longinqua Oceani* (6 de enero de 1895), dirigida a los obispos de los Estados Unidos. En la misma, sin desautorizar la doctrina tradicional, se realiza una alabanza expresa del sistema norteamericano, cuyo reconocimiento de la libertad de cultos permitió un extraordinario florecimiento del catolicismo en dichas tierras:

“Pero han contribuido, además, eficazmente, hay que confesarlo como es, la equidad de las leyes en que América vive y las costumbres de una sociedad bien constituida. Pues, sin oposición por parte de la Constitución del Estado, sin impedimento alguno por parte de la ley, defendida contra la violencia por el derecho común y por la justicia de los tribunales, le ha sido dada a vuestra iglesia una facultad de vivir segura y desenvolverse sin obstáculos. Pero, aun siendo todo esto verdad, se evitará creer erróneamente, como alguno podría hacerlo partiendo de ello, que el modelo ideal de la situación de la Iglesia hubiera de buscarse en Norteamérica o que universalmente es lícito o conveniente que lo político y lo religioso estén disociados y separados, al estilo norteamericano. Pues que el catolicismo se halle incólume entre vosotros, que incluso se

570 Por ello, no resulta históricamente acertada la tajante afirmación mantenida por PECES BARBA, *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, cit., pp. 79 y 85, de que la Iglesia católica no comenzó a reconocer los derechos humanos hasta 1941. León XIII, con medio siglo de antelación a la fecha propuesta por el profesor madrileño, ya defendía los derechos fundamentales de los trabajadores.

571 HILAIRE, Y. M. (Trad. Rosón, A. G.), “Derechos del hombre, derechos de la persona”, cit., pp. 280: “Finalmente, en 1891, la encíclica *Rerum novarum* sobre la condición de los obreros, recuerda las lagunas de la legislación revolucionaria, ya señaladas por los socialistas y los católicos sociales (...) A partir de los años 1880, los diputados católicos, como Albert de Mun, proponen al Parlamento leyes sociales diez, veinte, treinta años antes de su adopción y, algunas de ellas (sic), como Jean Lerolle, contribuyen a hacerlas adoptar en el siglo XX, en un momento en el que el catolicismo social, sostenido por toda clase instituciones (Semanas sociales, Acción popular, Asociación Católica de la juventud francesa) ha adquirido una cierta influencia”, y GLENDON, M. A., (Trad. Paternina, C. y Mata, P.), “El crisol olvidado: la influencia latinoamericana en la idea de los derechos humanos universales”, *Persona y Derecho*, nº 50, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 117: “Una característica que en el siglo XX diferencia los documentos sobre derechos latinoamericanos de los modelos marxistas, fue su semejanza con dos encíclicas que fueron la base de la justicia social respecto a la dignidad humana: la *Rerum Novarum* de 1891 y la *Quadragesimo Anno*, que se publicó en el cuarenta aniversario de la *Rerum Novarum*”.

572 NOVAK, M., “La justicia social redefinida”, en AA. VV., *Capitalismo y cultura cristiana*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1999, p. 166. Sin embargo, entendemos que debería hablarse de germinación más que de enraizamiento, porque la semilla de los derechos humanos ya había sido sembrada siglos antes por el propio cristianismo, si bien con León XIII se empieza a dejar de vivir de espaldas a esta realidad de la modernidad. Insistiendo en la trascendencia de esta encíclica con el tratamiento de los derechos del hombre en la Iglesia, señala CORIDEN, J. (Trad. Pascual, J.) “Los derechos humanos en la Iglesia. Una cuestión de credibilidad y autenticidad”, *Concilium*, nº 144, cit., 1979, p. 85: “... pero lo que admite pocas dudas es la insistencia de la predicación de la Iglesia en los derechos humanos a partir de León XIII sobre los derechos de los trabajadores (*Rerum novarum*, 1891)”.

*desarrolle prósperamente, todo eso debe atribuirse exclusivamente a la fecundidad de que la Iglesia fue dotada por Dios y a que, si nada se le opone, si no encuentra impedimentos, ella sola, espontáneamente, brota y se desarrolla; aunque indudablemente dará más y mejores frutos si, además de la libertad, goza del favor de las leyes y de la protección del poder público*⁵⁷³.

En el comienzo de esta epístola se expresa una sincera alabanza al sistema político de la nación americana, en cuanto del mismo se derivan beneficios para la difusión de la fe católica. Sin embargo, al final del texto, en un auténtico quiebro argumental, se afirma que dicha situación debe considerarse excepcional ya que lo más beneficioso en el orden de la evangelización de las almas es la confesionalidad estatal, salvaguardando así la fórmula mantenida por el Magisterio precedente.

Respecto a este cambio caben dos lecturas. Desde un punto de vista crítico, puede mantenerse un cierto oportunismo ventajista en la postura leonina, que busca la confesionalidad estatal en aquellas naciones donde tenga una mayoría social, y la garantía de la libertad de cultos cuando sea minoritaria frente a otros credos más implantados. No obstante, debe resaltarse que el elogio al modelo americano de sana coexistencia entre la Iglesia y la libertad religiosa abre una nueva vía de entendimiento, que con el tiempo acabará cristalizando en su plena admisión. Nos encontramos, pues, ante una de las ambigüedades propias de épocas de cambio, a las que aludimos al principio de este apartado

Finalmente, cabe añadir que este documento contiene una de las formulaciones más acabadas de la denominada doctrina de la tesis y la hipótesis⁵⁷⁴, característica del entendimiento con los poderes seculares durante este período de transición, cuyo estudio más detenido realizaremos en el capítulo dedicado a las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

4.3.2.2 Pío X y Benedicto XV.

Estos pontífices no realizaron especiales aportaciones doctrinales en materia de derechos fundamentales, sin perjuicio de apreciar en varias de sus declaraciones una evidente conformidad con la condena de las libertades modernas.

Pío X insiste en la idea de que la religión “*es la regla y la maestra suprema del hombre para conservar sagradamente los derechos y las obligaciones*”⁵⁷⁵, de tal forma que la no aceptación del principio del origen divino del poder acabaría desembocando, entre otras consecuencias negativas, en una indeseable confusión entre los derechos del hombre y los de Dios⁵⁷⁶. Como se aprecia en ambos textos, se continúa en la línea de establecer una nítida oposición entre los derechos humanos y los que corresponden a Dios, sobre todo en razón de que los primeros deben quedar subordinados a los

573 LEÓN XIII, *Longinqua Oceani*, 6 de enero de 1895, 6.

574 A modo de introducción, adelantamos que esta teoría defendía que el modelo ideal de relaciones de la Iglesia con el Estado es la confesionalidad católica (tesis), si bien en determinadas circunstancias, para evitar males mayores y con carácter provisional, podría admitirse un régimen de tolerancia hacia otros cultos (hipótesis).

575 PÍO X, *Vehementer Nos*, 11 de febrero de 1906. En esta encíclica se contiene una explícita condena a las leyes de separación entre la Iglesia y el Estado promulgadas por la III República francesa, con especial mención las lesiones infringidas por el gobierno laicista al derecho de propiedad y a las libertades de culto y asociación de la Iglesia Católica.

576 PÍO X, *Iucunda Sane*, 12 de marzo de 1904.

segundos en lugar de reconocerles una excesiva autonomía.

Por su parte, Benedicto XVI mantiene la confrontación entre los derechos divinos y los humanos⁵⁷⁷, si bien puede encontrarse un importante punto de conexión en la idea de dignidad humana universal, la cual subyace en las declaraciones decimonónicas, cuando el Pontífice apela a la libertad natural de todos los hombres para condenar los vestigios de esclavitud que aún subsistían en algunos territorios africanos⁵⁷⁸.

4.3.2.3 Pío XI.

A este pontífice le corresponde la tarea histórica de defender los derechos de la Iglesia y de la persona ante los distintos regímenes totalitarios del siglo XX que buscaban la implantación de una auténtica “estatolatría”⁵⁷⁹.

Si bien el Papa Ratti mantiene con la *Quadragesimo Anno* (15 de mayo de 1931) un decidido esfuerzo de promoción de los derechos sociales, haciéndose eco de las enseñanzas de León XIII en la *Rerum Novarum*, simultáneamente puede apreciarse una continuidad con las reservas respecto a las libertades individuales en *Non abbiamo bisogno* (29 de junio de 1931). Esta encíclica constituye una respuesta a la actuación totalitaria del fascismo que, con el fin de extender su control sobre la sociedad civil en todos sus ámbitos, procedió al desmantelamiento de la Acción Católica italiana tras una campaña de difamación en la que falsamente se atribuía a esta asociación el delito de conspirar contra el Estado mussoliniano. Al respecto de la libertad religiosa, señala:

*“En consideración a este doble derecho de las almas, decíamos recientemente que Nos consideramos felices y orgullosos de combatir el buen combate por la libertad de las conciencias, no (como tal vez por inadvertencia nos han hecho decir algunos) por la libertad de conciencia, frase equívoca y frecuentemente utilizada para significar la absoluta independencia de la conciencia, cosa absurda en un alma creada y redimida por Dios”*⁵⁸⁰.

El motivo del rechazo a la libertad de conciencia de las declaraciones ilustradas se encuentra fundado, al entender de Pío XI, en su inescindible implicación con el inmanentismo filosófico y una autonomía de la persona desligada del objetivismo moral. El texto demuestra que la oposición a estas libertades radica en el rechazo de las corrientes de pensamiento a las que se le atribuye su fundamentación filosófica, y no en su formulación jurídica como tal.

577 BENEDICTO XV, *In Praeclara Summorum*, 30 de abril de 1921 “Asimismo, para justificar la grandeza de su país o para halagar a los príncipes, Dante no era partidario de declarar que el Estado pudiera desconocer la justicia y los derechos de Dios, pues él sabía perfectamente que el mantenimiento de estos derechos es el primer y más seguro fundamento de la ciudad”.

578 BENEDICTO XV, *Quoniam Africanarum*, 2 de febrero de 1916: “Es notorio, por tanto, cuánto se ha comprometido la Iglesia de Dios en esta causa desde su inicio, sea afirmando que todos los hombres poseen la misma dignidad personal y que todos tienen iguales derechos, sea exhortando al rescate de los esclavos negros con la esperanza de una recompensa celestial, sea instituyendo nuevas órdenes religiosas para reivindicar la libertad de los esclavos”.

579 DEL POZO, G., “Génesis y desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, *cit.*, p. 70.

580 PÍO XI, *Non abbiamo bisogno*, 29 de junio de 1931, 23.

No obstante, llama la atención la invocación de la libertad de las conciencias como derecho inalienable de la Iglesia basado en un mandato expreso de su Fundador, pero sin referencia expresa a un recíproco derecho en favor del resto de los ciudadanos o confesiones. Ello implica una incomprensión del principio de igualdad que inspira la filosofía de los derechos humanos.

Esta distancia se pone de manifiesto cuando se hace una reiterada referencia a los “*derechos sagrados e inalienables de las almas y de la Iglesia*” que se restringen al ámbito católico, marcando de esta manera su distinción respecto a las libertades políticas que se reconocen por los Estados, ya que la fundamentación de los primeros surge de la voluntad divina y no del consenso popular como ocurre con las segundas⁵⁸¹. Paradójicamente esta oposición ya había sido superada por el mismo Pontífice cuando defendió “los sagrados derechos de los trabajadores, derechos emanados de su dignidad de hombres y de cristianos”⁵⁸², reconociendo la identidad de los derechos que corresponden a los seres humanos con independencia de su condición de creyentes o no.

Posteriormente, Pío XI inició una novedosa línea doctrinal a través de documentos que constituyeron hitos decisivos para una nueva comprensión de los derechos del hombre en el ámbito eclesial⁵⁸³. Estos pronunciamientos surgieron como contundente respuesta ante el auge de los totalitarismos -de diverso signo pero hijos de una misma concepción materialista de la persona- durante la década de los treinta del pasado siglo.

El primero es la encíclica *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937), que contiene una condena sin paliativos del comunismo estalinista. A lo largo de la misma se desarrolla una denuncia vigorosa que clama contra la vulneración sistemática de los derechos naturales por este régimen, especialmente la propiedad privada, la libertad religiosa y la de enseñanza. No obstante, llama poderosamente la atención la base del rechazo a este régimen dictatorial:

*“¡He aquí, venerables hermanos, el pretendido evangelio nuevo que el comunismo bolchevique y ateo anuncia a la humanidad como mensaje de salud y redención! Un sistema lleno de errores y sofismas, contrario a la razón y a la revelación divina; un sistema subversivo del orden social, porque destruye las bases fundamentales de éste; un sistema desconocedor del verdadera origen, de la verdadera naturaleza y del verdadero fin del Estado; un sistema, finalmente, que niega los derechos, la dignidad y la libertad de la persona humana”*⁵⁸⁴.

581 *Ibidem*, 22-23. No obstante, se admiten en la encíclica la legitimidad de los derechos sobrenaturales de la Iglesia junto a los naturales que competen a la familia.

582 PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 28.

583 MURRAY, J. C., (Trad. De Pablos, B.), “Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, *cit.*, pp. 178-179: “La encíclica [*Non abbiamo bisogno*] se limita a una defensa de los “derechos de la Iglesia y de las almas”, es decir, de los católicos italianos... No obstante, en las otras dos grandes encíclicas del mismo año de 1937, el análisis papal de la amenaza totalitaria va más a fondo, y la doctrina que de ellas se deriva ensancha sus perspectivas... La nueva amenaza alcanzaba a la dignidad misma de la persona humana, común a todos los hombres e igual en cada uno de ellos”.

584 PÍO XI, *Divini Redemptoris*, 19 de marzo de 1937, 14.

El argumento que se utiliza por el pontífice para deslegitimar el sistema bolchevique no es sólo religioso, sino también jurídico: no respeta derechos inherentes a la naturaleza humana y a su dignidad. Con ello nos encontramos ante un anticipo de la doctrina -posteriormente desarrollada por Juan XXIII⁵⁸⁵- sobre la inexistencia de obligación de obedecer a aquellas normas que emanen de autoridades políticas que no respeten los derechos humanos, la cual además se conecta con el concepto tomista del derecho a la resistencia contra el soberano injusto. Ello no es más que el resultado de emplear expresiones distintas para un mismo fenómeno que se reitera en diferentes épocas de la historia: la lucha contra la injusticia del poder y a favor de la dignidad de la persona.

Aún alzaría Pío XI su voz contra el nazismo hitleriano. A los pocos años de su instauración en Alemania, a pesar de haberse firmado un Concordato que establecía un *status quo* razonable entre la Iglesia y el Estado, se reprodujeron las actuaciones represivas ya sufridas bajo el fascismo italiano. De ahí que el Sumo Pontífice, invocando los derechos naturales, clamara en la encíclica *Mit brennender Sorge* (14 de marzo de 1937) contra la violación de las libertades religiosa y de asociación para las agrupaciones católicas, así como las indebidas restricciones al derecho de los padres a educar sus hijos de acuerdo con sus convicciones⁵⁸⁶. Reproducimos el siguiente párrafo de la misma:

*“Fíjase aquí nuestro pensamiento en lo que se suele llamar derecho natural, impreso por el dedo mismo del Creador en las tablas del corazón humano (cf. Rom 2,14-15), y que la sana razón humana no obscurecida por pecados y pasiones es capaz de descubrir. A la luz de las normas de este derecho natural puede ser valorado todo derecho positivo, cualquiera que sea el legislador, en su contenido ético y, consiguientemente, en la legitimidad del mandato y en la obligación que implica de cumplirlo. Las leyes humanas, que están en oposición insoluble con el derecho natural, adolecen de un vicio original, que no puede subsanarse ni con las opresiones ni con el aparato de la fuerza externa (...) el hecho fundamental de que el hombre como persona tiene derechos recibidos de Dios, que han de ser defendidos contra cualquier atentado de la comunidad que pretendiese negarlos, abolirlos o impedir su ejercicio”*⁵⁸⁷.

En este párrafo contiene la contundente afirmación de que los derechos fundamentales son otorgados por Dios a las personas y, por tanto, en ningún caso pueden ser impunemente negados por el Estado, la comunidad política o la ley positiva, dado el supremo valor otorgado a los seres humanos como imágenes divinas. Con ello se reafirma la línea iusnaturalista de crítica al poder político desde presupuestos de moral objetiva, relativizando así la autoridad estatal frente al absoluto de la dignidad humana. Asimismo, junto a este fundamento de carácter teológico se mantiene otro que coexiste con él, cual es la ley natural discernida por la razón humana.

Como se puede apreciar en esta última encíclica, el camino para un reconocimiento más abierto de

585 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 61: “Por eso, los gobernantes que no reconozcan los derechos del hombre o los violen faltan a su propio deber y carecen, además, de toda obligatoriedad las disposiciones que dicten”.

586 PÍO XI, *Mit brennender Sorge*, 14 de marzo de 1937, 7-8, 35-37 y 47.

587 *Ibidem*, 35.

los derechos del hombre por la doctrina pontificia quedaba expedito para el siguiente pontífice.

4.3.2.4 Pío XII.

No cabe duda de que la experiencia de las dictaduras totalitarias de extrema derecha y extrema izquierda hizo surgir la necesidad de replantearse la posición del Magisterio respecto a los derechos emanados de la dignidad humana, si bien el acontecimiento que lo impulsó de forma decisiva fue el estallido de la II Guerra Mundial⁵⁸⁸.

Pío XII estuvo al frente de la Iglesia Católica durante los años de la conflagración y, en sus mensajes radiofónicos, no cesó de apelar a la defensa de los derechos de la persona como fundamento para la paz entre las naciones y la construcción de un mundo más humano.

No resulta ocioso recordar que en la primera encíclica de Pacelli, fechada a los pocos días de iniciarse la conflagración bélica, se contuviera una explícita invocación al principio rector de la doctrina de los derechos inalienables de la persona:

*“De esta concepción teórica y práctica [el Estado como fin supremo al que debe subordinarse el individuo y la familia] puede surgir un peligro... olvidar que el hombre y la familia son, por su propia naturaleza, anteriores al Estado, y que el Criador dio al hombre y a la familia peculiares derechos y facultades y les señaló una misión, que responde a inequívocas exigencias naturales (...) De todos modos, cuanto más gravosos son los sacrificios materiales exigidos por el Estado a los ciudadanos y a la familia tanto más sagrados e inviolables deben ser para el Estado los derechos de las conciencias (...) Ahora bien: todos ven fácilmente que aquellos supuestos derechos del Estado, absolutos y enteramente independientes, son totalmente contrarios a esta inmanente ley natural”*⁵⁸⁹.

Tampoco debe omitirse que en este documento, evidentemente influido por los últimos mensajes de su predecesor, el Santo Padre abandona la contraposición entre derechos de Dios y derechos del hombre y la sustituye por el conflicto que se plantea tras el advenimiento de los totalitarismos:

588 SCARAFFIA, L., “Los derechos humanos. Realidad y utopía”, en ROCELLA, E. y SCARAFFIA, L., (Trad. Sanz, L.), *Contra el cristianismo. La ONU y la Unión europea como nueva ideología*, Ed. Cristiandad, 2008, Madrid, p. 33: “Lo que ha cambiado la actitud de la Iglesia respecto al hombre ha sido sin duda el drama de los totalitarismos, contra los cuales los católicos podían oponer únicamente las razones del derecho natural, en el sentido moderno de reivindicación de los derechos subjetivos del hombre”, y VILLACORTA, L., “Notas en torno a la situación del debate acerca de las raíces cristianas perceptibles en el movimiento a favor de los derechos fundamentales y actitud de las iglesias hacia los mismos”, *cit.* p. 345: “No obstante, si durante el período de entre-guerras cesa la crítica de la teología oficial católica frente al movimiento de los derechos fundamentales, es con posterioridad a la Segunda guerra Mundial cuando, dentro de la Iglesia Católica y el cristianismo en general, se produce un cambio decisivo o se adopta una decidida postura militante favorable al desarrollo de los derechos fundamentales. Los mensajes de Navidad del Papa Pío XII, de 1941 y 1943, respectivamente, se enmarcan por derecho propio en el ámbito de esa orientación especialmente visible”. Entendemos que, por errata involuntaria, el autor se refiere a las alocuciones navideñas de 1942 y 1944.

589 PÍO XII, *Summi Pontificatus*, 20 de octubre de 1939, 48, 52 y 55.

derechos humanos contra los derechos del Estado, decantándose claramente por los primeros.

Del análisis del texto citado se deducen las tres líneas que Pacelli seguirá durante todo su pontificado respecto a los derechos fundamentales:

- Dios concede a todo ser humano determinados derechos que le son inherentes⁵⁹⁰.
- Estos derechos también se fundan en la ley natural⁵⁹¹.
- El Estado no está autorizado para violar los derechos naturales puesto que el individuo y la familia le preceden⁵⁹².

En el Radiomensaje de 1 de junio de 1941 se contienen nuevas referencias a la relación entre el bien común y la defensa de los derechos humanos:

*“Tutelar el campo intangible de los derechos de la persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes, debe ser oficio esencial de todo poder público. ¿Acaso no lleva esto consigo el significado genuino del bien común, que el Estado está llamado a promover? De aquí nace que el cuidado de este bien común no lleva consigo un poder tan extenso sobre los miembros de la comunidad que en virtud de él sea permitido a la autoridad pública disminuir el desenvolvimiento de la acción individual arriba mencionada, decidir directamente sobre el principio o (excluido el caso de legítima pena) sobre el término de la vida humana, determinar de propia iniciativa el modo de su movimiento físico, espiritual, religioso y moral en oposición con los deberes y derechos personales del hombre, y con tal intento abolir o quitar su eficacia al derecho natural de bienes materiales. Deducir extensión tan grande de poder del cuidado del bien común significaría atropellar el sentido mismo del bien común y caer en el error de afirmar que el fin propio del hombre en la tierra es la sociedad; que la sociedad es fin de sí misma; que el hombre no tiene que esperar otra vida fuera de la que se termina aquí abajo”*⁵⁹³.

Si bien en otros apartados de este documento se aprecian reminiscencias de las decimonónicas condenas a los excesos liberales⁵⁹⁴, lo decisivo es el cambio de perspectiva pues estos derechos

590 PÍO XII, Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de Filosofía, 25 de septiembre de 1949: “¿Pero quién tendrá similar respeto incondicionado por los derechos humanos, que quien tiene conciencia de encontrarse bajo la mirada de un Dios personal?”.

591 PÍO XII, Discurso a los participantes en la 127ª sesión del Consejo de Administración de la Organización Internacional del Trabajo, 19 de noviembre de 1954: “Lo cual supone ante todo el establecimiento de condiciones de vida que tutelan los derechos imprescriptibles de la persona humana, contenidos en la ley natural o formulados en la ley positiva”.

592 PÍO XII, Discurso al Congreso de Juristas Católicos Italianos, 6 de diciembre de 1953, II: “La soberanía no es la divinización o la omnipotencia del Estado, en el sentido de Hegel o a la manera del positivismo jurídico absoluto”.

593 PÍO XII, Radiomensaje “*La Solennità*”, 1 de junio de 1941, 15.

594 *Ibidem*, 6: “Y mientras el Estado, ya durante el siglo XIX, por exagerada exaltación de libertad, consideraba como

dejan de entenderse como libertades ilimitadas y perniciosas para comenzar a ser valoradas como límites del poder despótico de regímenes dictatoriales que emanan de la propia naturaleza y dignidad de la persona, de ahí su identificación con el bien común. Lo que se muestra como una expresión de ateísmo práctico ya no es la defensa de las libertades ilimitadas, sino el abuso del poder por los Estados totalitarios.

Asimismo, resulta obligada la referencia al Radiomensaje de Navidad de 24 de diciembre de 1942 en el que se desarrolla, entre otros extremos, un auténtico programa de cinco puntos que deben servir de fundamento para un nuevo orden de paz y desarrollo. Se propone un proyecto de restauración de la convivencia entre las naciones basado en los siguientes pilares: Dignidad y derechos de la persona, defensa de la unidad social y de la familia, defensa y prerrogativas del trabajo, reintegración del ordenamiento legal y seguridad jurídica⁵⁹⁵.

En dicha locución, el papa Pacelli propone sin ambages la división de poderes como presupuesto imprescindible para el Estado y, además, señala el respeto a unos derechos de la persona derivados de su propia dignidad como primer paso para la construcción del orden social, la cual tiene como fundamento ineludible la filiación divina del género humano. Asimismo, se incluye una breve relación de los derechos fundamentales de la persona⁵⁹⁶.

Queda por exponer el Radiomensaje de Navidad *Benignitas et Humanitas* (24 de diciembre de 1944), ya próximo al fin de la contienda. El pontífice pone especial acento en el derecho a la participación de todos los ciudadanos en la vida política como elemento inseparable de la verdadera democracia, así como el indudable peligro de un Estado absoluto, titular de poderes ilimitados, que vulnera las exigencias de la ley natural, los derechos de los individuos y los de las demás naciones⁵⁹⁷.

No obstante, se añaden ciertas precisiones que pueden valorarse como una reacción de cautela ante el nuevo contexto postbélico que se avecinaba tras la conflagración mundial: la posibilidad de que las democracias puedan transformarse en regímenes totalitarios, como sucedió con la Alemania de entreguerras.

Para una adecuada comprensión de la doctrina de Pío XII, se ha de tener en cuenta que se admitió

fin exclusivo suyo tutelar la libertad con el derecho...”.

595 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 34. Según DEL POZO, G., “Génesis y desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, *cit.*, p. 73: “Esta aceptación de la concepción jurídica del Estado, es decir, la idea de un gobierno constitucional, cuyos poderes están limitados por una ley fundamental, y cuya función primordial es proteger los derechos del hombre y facilitarle el cumplimiento de sus deberes constituye un paso imprescindible para llegar a la noción de libertad religiosa como derecho humano, civil, personal y comunitario, tal como lo proclama el Vaticano II en la DH”.

596 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 34, 1º. HAMMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’histoire”, *cit.*, p. 272, considera que esta alocución en la primera formulación eclesiástica de los derechos humanos, llamando la atención la inclusión entre los mismos de un derecho de carácter social como lo es el “uso de los bienes materiales consciente de sus deberes y de las limitaciones sociales”.

597 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad “*Benignitas et Humanitas*”, 24 de diciembre de 1944, II y III.

expresamente por este pontífice que la democracia era el gobierno preferido por el pueblo para evitar los desmanes originados por el conflicto bélico, y que la Iglesia admite esta forma de gobierno ya que, de hecho, dedica el radiomensaje a explicar los criterios que deben orientar una “sana democracia”⁵⁹⁸. Sin embargo, el núcleo de la cuestión es que su pleno reconocimiento se continúa subordinando a una serie de requisitos previos, entre los que se encuentran la aceptación, expresa o tácita, de la primacía de la ley natural y la Revelación:

*“Una sana democracia fundada sobre los principios inmutables de la ley natural y de la verdad revelada, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin frenos y sin límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las apariencias contrarias, pero vanas, puro y simple sistema de absolutismo (...) Pero esta majestad del derecho positivo humano es inapelable únicamente cuando se conforma —o al menos no se opone— al orden absoluto, establecido por el Creador, y presentado con nueva luz por la revelación del Evangelio. Y esa majestad no puede subsistir sino en cuanto respeta el fundamento sobre el cual se apoya la persona humana, no menos que el Estado y el poder público. Este es el criterio fundamental de toda forma de gobierno sana y aun de la democracia, criterio con el cual se debe juzgar el valor moral de todas las leyes particulares”*⁵⁹⁹.

Extrapolando esta doctrina a los derechos fundamentales, resulta evidente que Pacelli valora positivamente su existencia, siempre que expresen el origen divino de la dignidad humana y se inserten e interpreten dentro del orden de la ley natural. De ahí el mensaje que se envía a los creyentes: derechos humanos sí, pero no en el sentido en que se contienen en las declaraciones decimonónicas, ya que las mismas no reconocen la fuente trascendente de estos derechos al basarse exclusivamente en un mero contrato social entre los ciudadanos. En el marco de esta reflexión es como deben interpretarse las palabras contenidas al final de la alocución papal:

*“El misterio de la Santa Navidad proclama esta inviolable dignidad humana con un vigor y una autoridad inapelable, que sobrepasa infinitamente a la que podrían conseguir todas las posibles declaraciones de los derechos del hombre”*⁶⁰⁰.

Probablemente esta actitud de Pío XII sirva para darnos una pista acerca del silencio elocuente que guardó durante todo su magisterio en relación con la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. No existe ninguna explicación directa del Sumo Pontífice que dé razones de ello, por lo que nos movemos en el campo de las meras suposiciones, pero interpretando dicha postura se puede deducir que obedecía a la omisión en el texto de la ONU de cualquier referencia al fundamento trascendente o religioso, extremo éste en el que coinciden bastantes

598 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 85 y 96-97, lo valora tomando en consideración “la titubeante y condicionada, pero al final irreversible, aceptación de la idea de democracia por parte de Pío XII” y considerándolo “un último intento, por parte de la autoridad espiritual de la Iglesia, de condicionar la autonomía política del Estado moderno (...) pero contando con todo esto, el radiomensaje de Pío XII manifiesta un verdadero cambio”.

599 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad “*Benignitas et Humanitas*”, 24 de diciembre de 1944, II.

600 *Ibidem*, IV.

autores⁶⁰¹. No obstante, tampoco se debe obviar que, al contrario de lo que sucedió en el siglo XIX, no existe ninguna condena explícita de la misma por lo que podría interpretarse, utilizando un lenguaje coloquial, que nos encontramos ante un silencio cómplice. Otras hipótesis que se podrían postular para explicar esta posición sería una visión crítica respecto a algunos extremos de la Declaración de París: un exceso de individualismo formalista, la admisión del divorcio o la omisión de una adecuada exposición de los deberes correlativos a los derechos reconocidos.

Este Pontífice sólo se refirió en una ocasión, de forma indirecta, a la Declaración Universal:

*«Quien vive de la injusticia no puede contribuir a la elaboración del derecho, y el que se siente culpable no propondrá una ley que establezca su culpabilidad y le entregue al castigo. Esta circunstancia explica un poco lo que ha sucedido cuando se ha intentado el reconocimiento de los "Derechos del Hombre", aunque que hay otras dificultades que proceden de motivos enteramente diferentes»*⁶⁰².

De forma bastante velada y con el fin de evitar represalias diplomáticas indeseadas, puede deducirse que el Papa hace referencia a la censurable actitud de los países del Telón de Acero, los cuales, si bien participaron activamente en la redacción de la Declaración de 1948, se abstuvieron en la votación final de la misma ante la Asamblea General de las Naciones Unidas. En este sentido, se aprecia una valoración positiva del documento, especialmente como criterio para enjuiciar la legitimidad de los Estados, haciendo hincapié en que aquellos poderes fundados en la injusticia siempre quedarán en entredicho por la inobservancia práctica de los compromisos contenidos en el texto aprobado. Ello reafirma el juicio positivo de Pacelli sobre este instrumento aunque no lo declare de forma expresa⁶⁰³.

De acuerdo con lo expuesto, la postura oficial de Pío XII sobre la Declaración Universal puede definirse como ambivalente. De un lado, se muestra favorable al reconocimiento de los derechos fundamentales en las constituciones europeas de la segunda posguerra⁶⁰⁴. Sin embargo, manifiesta su oposición a la idea del racionalismo moderno -en la línea de la corriente más agnóstica de la Ilustración- respecto al origen de los derechos de la persona, en tanto que se prescinde de la vocación sobrenatural de la naturaleza humana en aras de un inmanentismo doctrinario⁶⁰⁵.

601 REFOULÉ, F., (Trad. Valiente, J.), "El papado y los derechos humanos", *cit.*, p. 98, COMPAGNONI, F., "Derechos del hombre", AA. VV., *Nuevo diccionario de teología moral*, Ed. Paulinas, 1992, p. 353, OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*, *cit.*, p. 175, y HAMMER, E., "L'Eglise et les droits de l'homme. Jalons d'une histoire", *cit.*, pp. 273-274.

602 PÍO XII, Discurso a los participantes en el VI Congreso Internacional Penal, 3 de octubre de 1953, III *in fine*.

603 APOLLIS, G., "L'Eglise et les déclarations des droits de l'homme de 1798 y 1948", *cit.*, p. 55: "Desde un punto de vista católico, en primer término, el contenido de la Declaración universal resulta globalmente aceptable. Ciertamente, no se contiene ninguna referencia expresa a Dios ni a sus derechos en el texto de 1948. Sin embargo esto se explica principalmente por la necesidad de respetar el pluralismo religioso o ideológico de la sociedad internacional más que por una voluntad política negadora".

604 PÍO XII, Discurso a los participantes en el VIII Congreso internacional de las ciencias administrativas, 5 de agosto de 1950.

605 PÍO XII, Discurso a los participantes en el I Congreso de la Unión de Juristas Católicos Italianos, 6 de noviembre

Probablemente, la clave para comprender el pensamiento de Pacelli en torno a la idea de la dignidad de la persona lo constituye sus referencias a la ley natural y su íntima relación con los derechos humanos, entendidos éstos como límites infranqueables para el poder político:

“¡La ley natural! He ahí el fundamento, sobre el cual reposa la doctrina social de la Iglesia. Es precisamente su concepción cristiana del mundo la que ha inspirado y sostenido la Iglesia en la edificación de esta doctrina sobre dicho fundamento. Cuando ella combate para conquistar o defender su propia libertad, es también por la verdadera libertad, por los derechos primordiales del hombre por lo que ella lo hace. A sus ojos, estos derechos del hombre son tan esenciales que, contra ellos, ninguna razón de Estado, ningún pretexto de bien común debería prevalecer. Ellos están protegidos por una barrera infranqueable. Por debajo de ella, el bien común puede legislar a su voluntad. Por encima, no; no puede tocar estos derechos, porque son lo más precioso que hay en el bien común. ¡Si se respetara este principio, cuántas catástrofes trágicas y peligros amenazantes serían evitados!...¿Pero quién tendrá este respeto incondicional a los derechos humanos sino el que tiene conciencia de encontrarse bajo la mirada de un Dios personal?»⁶⁰⁶.

El interrogante con el que finaliza esta alocución resulta extraordinariamente revelador acerca de la intención última del Pontífice. Ya no se trata de rechazar los derechos humanos porque sean contrarios a los derechos de Dios o a la doctrina y libertad de la Iglesia, sino de encontrarles un fundamento sólido en el origen divino del ser humano, lo cual redundará en un mayor respeto – «incondicional»- a los mismos⁶⁰⁷. De acuerdo con ello, ha de entenderse que el viraje del Magisterio hacia la plena aceptación de los derechos fundamentales tiene un impulso decisivo en la doctrina de Pío XII, si bien no llegó a hacer un pronunciamiento expreso sobre la Declaración de 1948 ya que este paso tendría lugar durante el siguiente pontificado.

Una prueba evidente del valor de las enseñanzas de Pío XII en el camino de la reconciliación con la Modernidad es la forma en la que desarrolla y amplía la doctrina de la tolerancia civil que ya había comenzado a fines del siglo XIX su predecesor León XIII. Al respecto, haciéndose eco de la existencia de una amplia pluralidad cosmovisional en las sociedades contemporáneas y mediante un decisivo deslinde entre la verdad moral y la conducta política de los Estados, el Pontífice indica que la regla de que el “error no tiene derechos” y, consiguientemente, su correlato de legitimar la persecución de otros cultos ajenos mediante del aparato coactivo gubernamental, no puede entenderse como una norma absoluta incondicional, sino que debe ceder ante todos aquellos

de 1949.

606 PÍO XII, Discurso al Congreso Internacional de filósofos humanistas, 25 de septiembre de 1949.

607 PÍO XII, *Summi Pontificatus*, 20 de octubre de 1939, 57: “Pero separar el derecho de gentes del derecho divino para apoyarlo en la voluntad autónoma del Estado como fundamento exclusivo, equivale a destronar ese derecho del solio de su honor y de su firmeza y entregarlo a la apresurada y destemplada ambición del interés privado y del egoísmo colectivo, que sólo buscan la afirmación de sus derechos propios y la negación de los derechos ajenos”, Discurso a la Unión Europea de Federalistas, 11 de noviembre de 1948: “Sin embargo, esto no es aún bastante hasta llegar al reconocimiento expreso de los derechos del hombre y de su ley, al menos del derecho natural, base sólida sobre la que están anclados los derechos humanos. Aislados de la religión, ¿cómo estos derechos y todas las libertades podrán asegurar la unidad, el orden y la paz?”, y Discurso a los participantes de la primera Asamblea General del *Collegium Internationale Neuro-Psycho-Pharmacologicum*, 9 de septiembre de 1958, II: “Considerad primeramente que el hombre ha recibido inmediatamente de su Creador derechos que las autoridades públicas mismas tienen la obligación de respetar”.

supuestos en los que un bien superior y universal exija esta tolerancia. En definitiva, la “hipótesis” de un régimen de permisividad respecto de otras religiones se admite como regla general, incluso en supuestos en los que podría procederse a la represión por vía civil, frente a la “tesis” de una confesionalidad católica intolerante, que queda arrinconada como supuesto excepcionalísimo⁶⁰⁸. Con esta nueva toma de posición se anticipan los principales argumentos que eclosionarán definitivamente en la declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II⁶⁰⁹.

En conclusión, la aportación del Papa Pacelli constituye el último eslabón para comenzar un nuevo período en el que la Iglesia completaría su evolución desde otra perspectiva diferente. De ahí que enjuiciar las enseñanzas de este pontífice con los calificativos de involucionista o inmovilista resulte históricamente desacertado. Cosa distinta es que hubiera sido deseable un mayor progreso, pero no por ello debe menoscabarse su papel como eslabón indispensable hacia la transición final⁶¹⁰. Probablemente, el juicio más equilibrado sobre el papel de Pío XII durante su extenso y agitado pontificado fue emitido por uno de sus sucesores:

*“La historia imparcial obliga a constatar que Pío XII hizo progresar considerablemente en veinte años la reflexión de la Iglesia sobre el carácter inviolable de la persona, la dignidad de la familia, las prerrogativas y límites de la autoridad pública, los derechos de las minorías étnicas, el derecho a manifestar públicamente las propias opiniones, el derecho a la libertad política, el derecho de los refugiados, prisioneros, perseguidos, el derecho a la educación religiosa, el derecho al culto divino privado y público (cf. Radiomensaje navideño de 1942; AAS 35, 1943. pág. 9). De sus mensajes resulta que jamás se puede sacrificar a la persona humana en aras de un interés político, sea nacional o internacional”*⁶¹¹.

4.3.3 Etapa de plena admisión (Desde Juan XXIII hasta nuestros días).

4.3.3.1 Juan XXIII.

608 PÍO XII, Discurso a los juristas católicos italianos, 6 de diciembre de 1953, IV y V. No deja de llamar la atención que se utilicen argumentos estrictamente teológicos, con expresa mención de las Sagradas Escrituras (Evangelio según San Mateo, 13, 24-30), para justificar la admisión de la libertad de conciencia, en orden a una Providencia que respeta la libertad personal como requisito esencial de la propia naturaleza del ser humano.

609 MURRAY, J. C., (Trad. De Pablos, B.), “Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, *cit.*, pp. 182-183.

610 REFOULÉ, F., (Trad. Valiente, J.), “El papado y los derechos humanos”, *cit.*, p. 98: “...sin los mensajes de navidad de Pío XII durante la guerra, especialmente los de 1941, 1942 y 1944 sobre la democracia, sin las profundas reflexiones del mismo papa sobre el Estado, las cuestiones económicas y sociales, apenas sería imaginable la encíclica *Pacem in Terris*”, SOLER, C., *Iglesia y Estado en el Vaticano II*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2001, pp. 29-30: “Ya antes de la proclamación de la libertad religiosa y otros derechos humanos por Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in Terris*, Pío XII había desplazado el acento de su magisterio hacia el tema de los derechos humanos (...) Podríamos resumir el papel de Pío XII diciendo que la característica principal de su magisterio es que, sin contradecir directamente los contenidos doctrinales vigentes –antes bien, reafirmandolos expresamente-, abre nuevas vías”, y RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, *cit.*, p. 97: “Contando con todo esto, el radiomensaje [de 1944] de Pío XII manifiesta un verdadero cambio. Otra cosa es que, visto desde la perspectiva actual, no dejemos de comprobar las limitaciones e insuficiencias de este paso de 1944”.

611 JUAN PABLO II, Discurso al Instituto Internacional para los Derechos del Hombre, 22 de marzo de 1979.

La encíclica *Mater et Magistra* constituye uno de los principales hitos modernos en el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia. Como expresión del *aggiornamento* que Juan XXIII impulsó⁶¹², en este documento se analizan varios problemas surgidos tras la Segunda Guerra Mundial. La concurrencia de las iniciativas pública y privada en la economía y sus relaciones mutuas, el análisis de la propiedad, del sector agrícola y de las desigualdades nacionales e internacionales son cuestiones abordadas audazmente por el papa Roncalli, mezclando los principios ya elaborados por León XIII y Pío XI con una nueva sensibilidad evangélica hacia las realidades contemporáneas.

En relación con los derechos individuales, se reafirma el carácter natural de la propiedad privada a la que se dedica un capítulo específico dedicado a su función social, donde se desarrolla la tradicional doctrina del destino universal de los bienes con la finalidad de extender su disfrute a todas las capas sociales.

Esta encíclica introduce novedades de gran calado que marcarán decisivamente las posteriores enseñanzas pontificias. Procedemos a hacer una sucinta relación de las mismas.

En primer término, se utiliza el concepto “dignidad humana” en un doble sentido. Además de una consecuencia del origen divino de la persona, constituye el decisivo criterio legitimador del sistema económico, adquiriendo el carácter de principio básico que debe orientar los derechos al trabajo y a la propiedad⁶¹³.

También se concede un especial protagonismo a los derechos socio-económicos, incluyendo una enumeración detallada de los mismos⁶¹⁴.

Respecto el problema demográfico, se insiste en que la solución del mismo radica en un adecuado progreso económico y social que conlleve el incremento de los bienes y una mejora en su distribución, rechazando cualquier alternativa que resulte lesiva de la persona y desautorizando apocalípticas predicciones neomaltusianas carentes de fundamento científico. Con carácter profético, se incluyen advertencias en relación con el uso de las novedades tecnológicas en el ámbito de la reproducción humana, que pueden considerarse como un temprano pronunciamiento de la doctrina magisterial en materia de bioética⁶¹⁵.

612 GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “Algunas reflexiones acerca del magisterio de la Iglesia Católica...”, *cit.*, p. 444: “Este *aggiornamento* de la Iglesia demandaba de la jerarquía la admisión y la valoración positiva de la idea de los derechos humanos tal y como habían sido definidos en la Declaración Universal de 1948”. En el fondo se trata de una nueva visión eclesial sobre la Modernidad, valorando en su justa medida lo que de positivo ofrecía la misma y sin perjuicio de advertir acerca de sus inevitables lagunas.

613 JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961, 82-84 y 112.

614 *Ibidem*, 61: “Es indudable que este progreso de las relaciones sociales acarrea numerosas ventajas y beneficios. En efecto, permite que se satisfagan mejor muchos derechos de la persona humana, sobre todo los llamados económico-sociales, los cuales atienden fundamentalmente a las exigencias de la vida humana: el cuidado de la salud, una instrucción básica más profunda y extensa, una formación profesional más completa, la vivienda, el trabajo, el descanso conveniente y una honesta recreación”.

615 JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961, 185-193: “Y como la vida humana se propaga a otros hombres de una manera consciente y responsable, se sigue de aquí que esta propagación debe verificarse de acuerdo con las leyes sacrosantas, inmutables e inviolables de Dios, las cuales han de ser conocidas y respetadas por todos. Nadie, pues, puede lícitamente usar en esta materia los medios o procedimientos que es lícito emplear en la genética de las plantas o de los animales”. No obstante, el precursor de las enseñanzas pontificias en el campo de la bioética fue Pío XII, quien abordó las fecundaciones artificiales “*in vitro*” en sus discursos a los participantes en el IV Congreso Internacional de Médicos católicos, 29 de septiembre de 1949 y al II Congreso mundial de la Fertilidad y

En definitiva, en la *Mater et Magistra* no sólo se deja constancia del interés de la Iglesia por el movimiento y la doctrina de los derechos humanos en todo el planeta, sino que además se valora positivamente el ingrediente de fraternidad universal que conlleva, interpretado como un factor necesario para el incremento de la conciencia moral de la humanidad⁶¹⁶.

La posterior encíclica *Pacem in Terris* (11 de abril de 1963), popularmente conocida como “el testamento espiritual de Juan XXIII”⁶¹⁷, presenta una multitud de novedades, entre ellas la de ser la primera que no sólo se dirige a los fieles católicos sino también a todos los hombres de buena voluntad, según su encabezamiento⁶¹⁸.

Este documento constituye el auténtico gozne para que los derechos humanos de la modernidad sean expresamente admitidos por el magisterio pontificio⁶¹⁹. Se reconoce a la Declaración Universal como un “primer paso introductorio para el establecimiento de constitución jurídica y política de todos los pueblos del mundo” y, sin ocultar las “objeciones fundadas a ciertos capítulos”⁶²⁰, se estima como un instrumento imprescindible para la tutela de todo ser humano y de sus derechos “universales, inviolables e inmutables” que debe garantizar eficazmente la Organización de las Naciones Unidas⁶²¹.

Sin embargo, la prueba decisiva de la aceptación del espíritu de la Declaración de 1948 lo constituye el hecho de que la encíclica contiene un nutrido elenco de derechos y deberes, similares a

la Esterilidad, 19 de mayo de 1956, y la esterilización eugenésica dirigiéndose a la Unión Católica de Obstétricas y a la Federación nacional del Colegio de comadronas católicas, 29 de octubre de 1951, y a los participantes en el I Simposio internacional de Genética médica, 7 de septiembre de 1953. Ambas cuestiones volvieron a ser tratadas en su Discurso al VII Congreso de la sociedad internacional de Hematología, 12 de septiembre de 1958.

616 JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961, 211: “Al mismo tiempo, la humanidad entera no solamente está adquiriendo una conciencia cada día más clara de los derechos inviolables y universales de la persona humana, sino que además se esfuerza con toda clase de recursos por establecer entre los hombres relaciones mutuas más justas y adecuadas a su propia dignidad. De aquí se deriva el hecho de que actualmente los hombres empiecen a reconocer sus limitaciones naturales y busquen las realidades del espíritu con el afán superior al de antes”.

617 Así la denominan HAMMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’histoire”, *cit.*, p. 274, y WACKENHEIM, CH., (Trad. Schiaffino, M. T.), “Significado teológico de los derechos humanos”, *Concilium*, n° 144, *cit.*, p. 65. El Papa Roncalli falleció el 3 de junio de 1963, casi dos meses después de la publicación de este histórico documento.

618 Ello implica una serie de consecuencias prácticas en relación con el contenido concreto de la encíclica como señala REFOULÉ, F., (Trad. Valiente, J.), “El papado y los derechos humanos”, *cit.*, p. 102: “Ésta es la primera encíclica que se dirige, como es sabido, no sólo a los cristianos, sino también, y directamente, a todos los hombres de buena voluntad”. Juan XXIII, en consecuencia, y para que todos le entendieran, creyó oportuno recurrir al lenguaje no de la fe, sino de la razón; la encíclica se argumenta a partir de una filosofía del derecho natural”. No obstante, debemos añadir que este lenguaje de la razón adquiere su plenitud con el contenido de la Revelación, como se expresa en el número 9 de la *Pacem in Terris*.

619 TRUYOL, A., *Los derechos humanos*, *cit.*, p. 45: “... la encíclica *Pacem in Terris* (1963) fue el gran llamamiento a la conciencia cristiana y universal en defensa de la persona humana y sus derechos...”.

620 Según SORIA, C., “Derechos y deberes de la persona humana”, en AA. VV., *Comentarios a la Pacem in Terris*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963, pp. 184-185, las principales censuras a la Declaración de 1948 consistirían en la omisión de que el fundamento de los derechos fundamentales se encuentran en la naturaleza humana, y no sólo en un consenso mayoritario de las naciones, unida a la omisión de cualquier referencia a la divinidad.

621 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 143-145.

los enumerados en aquélla⁶²². Sin perjuicio de realizar un análisis más exhaustivo de su relación con la Declaración Universal en el capítulo dedicado a la jerarquía de los derechos humanos, cabe adelantar que existen sutiles diferencias entre ambas⁶²³. De forma abreviada, podemos resaltar el singular interés de Roncalli en incluir en la enumeración una tabla de deberes junto a la de derechos, con lo que pretende superar el carácter excesivamente individualista que se les achacaba a las declaraciones decimonónicas, así como una explícita justificación teológica y filosófica de la dignidad humana, la cual había sido rechazada por la Comisión redactora del texto de Naciones Unidas⁶²⁴.

Un dato de extraordinaria importancia es la doble línea de la fundamentación que se establece en relación con los derechos humanos, invocada en planos diferentes pero complementarios⁶²⁵. De un lado, la perspectiva filosófica, que tiene su base en la propia naturaleza de la persona como ser inteligente dotado de libre albedrío y, del otro, la visión teológica, que reconoce un singularísimo valor a toda persona en la redención de la Humanidad por la sangre de Jesucristo, de acuerdo con la Revelación evangélica⁶²⁶.

Como ya hemos mencionado, Juan XXIII insiste de una manera especial en los deberes del hombre y en su íntima conexión con sus derechos, puesto que el derecho de cada persona se enmarca en un deber universal de respeto⁶²⁷. Dentro de tales deberes se incluyen la obligación de guardar la debida consideración respecto a los derechos ajenos, la exigencia de colaborar con los demás y la necesidad de actuar con sentido de la responsabilidad⁶²⁸.

Otra cuestión que se trata en la *Pacem in Terris* es el papel de los derechos humanos en relación con la autoridad política. Así, se identifica el bien común con la defensa de los derechos del hombre, se condiciona el deber de obediencia a la legítima autoridad al hecho de que por la misma se

622 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 11-34. Así lo admiten DEL POZO, G., “Génesis y desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa”, cit., pp. 74-75, y VILLACORTA, L., “Notas en torno a la situación del debate...”, cit., p. 346.

623 HAMMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’histoire”, cit., p. 275.

624 Sobre los intentos, frustrados, de incluir la referencia a Dios o a la naturaleza humana en el texto de la Declaración, llevadas a cabo principalmente por Malik, vid. GLENDON, M. A., (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, cit., pp 147-148 y 238, y DE LA CHAPELLE, P., *La Déclaration Universelle des Droits de l’Homme et le catholicisme*, Ed Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, Paris, 1967, p. 88.

625 HAMMEL, E. “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’une histoire”, cit., p. 276: “La originalidad de Juan XXIII consiste en incorporar la doctrina del “derecho natural” al dominio de la Creación, subordinándolo al plano de la Redención, donde los derechos encuentran su fundamento último. Las verdades sobre los derechos del hombre, propuestas en la encíclica, sea de forma profana, sea de forma teónoma, se comprenden formando parte del orden sobrenatural-cristiano del hombre”.

626 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 9 y 10. Igualmente, en el capítulo 28, señala que estos derechos y deberes tienen su origen en la ley natural, que los confiere o impone.

627 Esta afirmación permite conectar la tradición del iusnaturalismo clásico tomista con el iusnaturalismo racionalista de la modernidad. El concepto de “lo que es justo” de que se habla en la *Summa Theologica* implicaría el derecho de una persona a exigir lo que es debido como justo –anverso- y el deber de los demás miembros de la comunidad de respetarlo –reverso-. Un análisis actual de la relación entre derechos y deberes desde una perspectiva gramatical e histórica se ha realizado por FINNIS, J. (Trad. Orrego, C.), *Ley natural y derechos naturales*, cit., pp. 234-239.

628 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 28-34. Como agudo contraste, la Declaración Universal sólo señala en el artículo 29.1 un genérico deber de toda persona respecto a la comunidad, sin mayor concreción.

reconozca estos derechos y no los viole, añadiendo la recomendación de incluir una tabla de derechos fundamentales en las normas constitucionales que presiden los distintos ordenamientos jurídicos estatales⁶²⁹.

Nunca se ponderará lo suficiente la importancia de este documento, el cual constituye la auténtica carta de naturaleza de los derechos humanos interpretados en clave católica⁶³⁰. En la encíclica se rectifica el error decimonónico de no discernir entre sus aspectos admisibles y los rechazables, con lo cual se recoge lo más positivo de la tradición ilustrada, su expresión de autonomía personal como emanación de la dignidad humana, y se les añade dos elementos esenciales de acuerdo con el iusnaturalismo de raíz cristiana: la sociabilidad comunitaria del ser humano y el origen trascendente de estos derechos. Como expresamente se mantiene en el texto pontificio, resulta imprescindible distinguir entre las doctrinas filosóficas, que una vez aquilatadas ya no pueden cambiar, y el dinamismo de las corrientes históricas que surgen de tales ideas, las cuales pueden proporcionar desarrollos muy positivos en cuanto se conformen a la razón y dignidad humanas⁶³¹.

Sería un error interpretar que Roncalli cedió, por simple esnobismo acomodaticio u oportunismo estratégico, ante la concepción racionalista-inmanentista de los derechos humanos. Su adhesión, si bien sincera y profunda, no deja de ser crítica con aquellos aspectos que no son conformes o silencian el hecho de la Revelación. Buena prueba de ello es la especial insistencia del pontífice en el fundamento teológico de la dignidad humana, aun sin desconocer su base racional⁶³².

Bajo esta perspectiva, no estamos ante unos derechos del hombre que se enfrentan con los derechos

629 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 60, 61 y 75. Con ello se sigue el criterio del constitucionalismo de la segunda posguerra, caracterizado por la inclusión de listado de derechos fundamentales en la Carta Magna y la existencia de Tribunales constitucionales encargados de velar por el respeto de los mismos en las leyes que se dicten.

630 GONZÁLEZ CASANOVA, J. A., “Las declaraciones de derechos humanos y la encíclica *Pacem in Terris*”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 10, Ed. Servicio de publicaciones del Ministerio de Justicia, Madrid, 1963, p. 217, considera que este documento pontificio cumple una doble función: promover la versión católica de la declaración de derechos del hombre y admitir las corrientes modernas que vertebran la vida política y social.

631 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 159. Este juicio moral parece ser plenamente aplicable al liberalismo político, en general, y a los derechos humanos, en particular; cosa distinta suceder con el marxismo, en tanto que su aplicación práctica en los países del denominado “socialismo real” resultó profundamente lesiva de los derechos fundamentales de la persona, como posteriormente remarcó JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 18 y 26: “[Tras la Segunda Guerra Mundial] Mitad del continente cae bajo el dominio de la dictadura comunista, mientras la otra mitad se organiza para defenderse contra tal peligro. Muchos pueblos pierden el poder de autogobernarse, encerrados en los confines opresores de un imperio [soviético], mientras se trata de destruir su memoria histórica y la raíz secular de su cultura. Como consecuencia de esta división violenta, masas enormes de hombres son obligadas a abandonar su tierra y deportadas forzosamente (...) En el pasado reciente, el deseo sincero de ponerse de parte de los oprimidos y de no quedarse fuera del curso de la historia ha inducido a muchos creyentes a buscar por diversos caminos un compromiso imposible entre marxismo y cristianismo. El tiempo presente, a la vez que ha superado todo lo que había de caduco en estos intentos, lleva a reafirmar la positividad de una auténtica teología de la liberación humana integral”.

632 WACKENHEIM, W., (Trad. Schiaffino, M. T.), “Significado teológico de los derechos humanos”, *cit.*, p. 65: “En realidad, las enseñanzas de Juan XXIII... no coinciden lisa y llanamente con los enunciados de las Naciones Unidas: la inspiración específica no es la misma en ambas partes”, y HAMMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’histoire”, *cit.*, pp. 275: “Por otra parte, el Papa rechaza un derecho natural autosuficiente al que se le priva de su fundamento divino. Él [derecho natural] se remonta hasta Dios Creador, cuya voluntad es conocida por la recta razón (3, 5, 6)”.

de Dios, sino ante derechos de los que goza toda la Humanidad en tanto seres racionales y libres creados por Dios Padre, redimidos por Dios Jesucristo y acompañados en su andadura terrenal por Dios Espíritu Santo. Éstos son los presupuestos que animan la encíclica, como acertadamente señala Refoulé:

*“En la aspiración universal de los hombres hacia una mayor justicia, libertad y dignidad, tal como aparece expresada en la declaración de 1948, [Juan XXIII] cree descubrir no sólo un motivo de esperanza sino incluso la misma base necesaria para la identificación de una sociedad más humana, más conforme al evangelio”*⁶³³

De forma casi unánime, los teólogos consideran a Juan XXIII como un auténtico apóstol de los derechos humanos y que la *Pacem in Terris* constituye la auténtica “encíclica de los derechos y deberes del hombre”, al incorporar su contenido y lenguaje a la doctrina magisterial⁶³⁴.

4.3.3.2 Concilio Vaticano II.

Las aportaciones del Concilio Vaticano II en materia de derechos humanos se encuentran principalmente localizadas en dos documentos: la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* y la Declaración *Dignitatis Humanae*, ambas de 7 de diciembre de 1965. La primera guarda una especial relación con el concepto de dignidad de la persona y la segunda con el derecho a la libertad religiosa.

En líneas generales, se trata de confirmar y profundizar en la inspiración que el Magisterio sobre la doctrina de los derechos inalienables de la persona durante el pontificado del Papa Roncalli⁶³⁵.

En la *Gaudium et Spes* se reconoce la existencia de un amplio movimiento a favor de “la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables”, del cual la Iglesia se hace partícipe, reclamando el respeto y efectivo ejercicio de todos los derechos que son imprescindibles para desarrollar una vida

633 REFOULÉ, F. (Trad. Valiente, J.), “El papado y los derechos humanos”, *cit.*, p. 99. Esta afirmación se encuentra avalada por el mismo esquema sistemático de la *Pacem in Terris*, puesto que los capítulos dedicados a los derechos y deberes se encuentran incluidos en el apartado I, bajo el epígrafe la “Ordenación de las relaciones civiles”, es decir, insertos dentro del status *quo natural y social que debe regir entre los seres humanos, el cual tiene un carácter previo y jerárquicamente superior a la ordenación de las relaciones con la autoridad política, prevista en el siguiente apartado, ya que el poder se subordina al respeto de la dignidad humana y a la consecución del bien común, entendidos ambos como fines últimos de su actividad*.

634 HAMMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’histoire”, *cit.*, p. 274, y PABLO VI/SÍNODO DE LOS OBISPOS, “La justicia en el mundo”, 30 de noviembre de 1971: “La encíclica *Pacem in Terris* nos ofrece una verdadera *charta magna* de los derechos del hombre”.

635 TRUYOL, A., *Los derechos humanos*, *cit.*, p. 45 “La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo y la Declaración sobre libertad religiosa, del Concilio Vaticano II (1965), recogen ambas líneas de preocupación y de pensamiento [contenidas en la *Pacem in Terris*]”.

verdaderamente humana⁶³⁶. De igual manera, se rechaza de forma terminante cuantas acciones ultrajen la intrínseca dignidad de toda persona⁶³⁷.

Esta opción por los derechos fundamentales implica dos consecuencias importantes. De un lado, autoriza la intervención de la Iglesia en todos aquellos casos en los que, dentro de las realidades temporales, tales derechos sean lesionados. Por otra parte, el respeto a estos derechos servirá de criterio para enjuiciar, desde el punto de vista de la moral católica, la actuación del poder constituido y justificar la condena de todo Estado totalitario⁶³⁸.

Además se profundiza en el concepto de dignidad de la persona, acudiendo al lugar teológico de la *imago Dei*: los seres humanos han sido creados por el Padre y redimidos por Jesús⁶³⁹. En este sentido, puede entenderse que el Concilio complementa la fundamentación teológica de Pío XII y Juan XXIII, apelando tanto a la teología de la creación –Antiguo Testamento– como a la de la redención –Nuevo Testamento–⁶⁴⁰. Esta dignidad no se concibe como un elemento estático, sino como expresión de una conciencia moral dinámica que con el tiempo avanza en su desarrollo y tutela⁶⁴¹.

La Iglesia proclama su adhesión a la defensa de los derechos inalienables de la persona desde su fidelidad al Evangelio, pero también advierte que no resulta admisible una visión radicalmente inmanentista de los mismos, ya que ello implica desconocer la riqueza de la Revelación cristiana⁶⁴².

636 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 26. Asimismo, en su capítulo 29 lamenta la falta de tutela de los derechos fundamentales contra la prácticas discriminatorias en algunos lugares, y en el 75 contiene una invocación para que el ordenamiento positivo garantice la protección y eficacia de los derechos humanos.

637 *Ibidem*, 27.

638 *Ibidem*, 29 y 75. Como hemos expuesto, dicha condena ya aparecía recogida en la *Pacem in Terris*, si bien en ésta aparece como una legitimación para el ejercicio del derecho a la desobediencia, mientras que los padres conciliares van más allá al calificar a los Estados que violan los derechos de la persona como “inhumanos”.

639 *Ibidem*, 29 y 41: “La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutaban de la misma vocación y de idéntico destino (...) pero es sólo Dios, quien creó al hombre a su imagen y lo redimió del pecado, el que puede dar respuesta cabal a estas preguntas, y ello por medio de la Revelación en su Hijo, que se hizo hombre”. Según WACKENHEIM, W., (Trad. Schiaffino, M. T.), “Significado teológico de los derechos humanos”, *cit.*, p. 65: “Sin embargo, Juan XXIII insiste más que el Vaticano II en la base “natural” de su carta de derechos”. A nuestro juicio, ésta última afirmación puede resultar admisible en relación con *Gaudium et Spes* pero no respecto a la *Dignitatis Humanae*, en cuyo capítulo 2 se contiene una expresa referencia a los fundamentos iusnaturalistas de la libertad religiosa.

640 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 34 y 68, contiene referencias a la teología de la creación, mientras que la doctrina de la redención se encuentra expuesta con amplitud a lo largo del capítulo 22 del mismo documento.

641 *Ibidem*, 41: “El hombre contemporáneo camina hoy hacia el desarrollo pleno de su personalidad y hacia el descubrimiento y afirmación crecientes de sus derechos”. Resulta evidente la huella de Maritain y de su concepto dinámico de la ley natural, *vid.* MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, *cit.*, pp. 107-112, incidiendo en que, partiendo de la distinción entre los elementos ontológico y el gnoseológico de la ley natural, el conocimiento de la misma no tiene lugar de una forma lineal, abstracta y teórica sino oscura e intuitiva, a través de un conocimiento por inclinación -siguiendo la doctrina de Santo Tomás de Aquino-, de ahí que la ley natural se revele de forma progresiva mediante el incremento de la conciencia moral en las distintas etapas de la historia humana.

642 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 41: “La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de

En este sentido se insiste en la relación de complementariedad entre los fundamentos racionales y teológicos, pero con una evidente preferencia a favor del elemento trascendente como raíz de estos derechos⁶⁴³. Como bien señala Hammel:

*“No se trata de cristianizar una moral “natural”, sino de mostrar cómo la moral cristiana es plenamente humana (...) Ésta [la Iglesia] tiene pues la tarea irrenunciable de legitimar religiosamente los derechos fundamentales de la persona humana”*⁶⁴⁴.

En suma, el Concilio establece sobre la base de la dignidad humana y sus inalienables derechos un auténtico punto de encuentro para el diálogo recíproco entre la Iglesia y el mundo profano⁶⁴⁵.

Puede suscitar sorpresa que en la Constitución pastoral no se contenga ninguna mención expresa a la Declaración Universal. Sin embargo, no cabe ninguna duda acerca de su plena aceptación, lo cual se deduce tanto de las apelaciones favorables a la conciencia moderna sobre la dignidad humana como por las referencias a derechos concretos que deben ser tutelados⁶⁴⁶.

Frente al tratamiento de los derechos humanos desde un enfoque general por la *Gaudium et Spes*, contrasta el ámbito más restringido de declaración conciliar *Dignitatis Humanae*, dedicada a la libertad religiosa⁶⁴⁷.

la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humano no se salva; por el contrario, perece”.

643 En este sentido conviene puntualizar la afirmación relativa a esta Constitución realizada por GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “Algunas reflexiones en torno...”, *cit.*, p. 444: “La comunicación entre lo cristianos y los social no se concebía ya como una relación entre dos órdenes diferentes, “sometido” en cierto modo el social al cristiano – característica ésta del modelo preconiliar- sino que la relación debía ser entendida ahora desde una nueva actitud de la Iglesia de inserción en el mundo moderno y de cooperación con él”. La relación Iglesia-realidad extraeclesial se funda en la autonomía de lo temporal y la colaboración entre ambas, pero sin olvidar que el catolicismo propone a la humanidad la Verdad revelada en el Evangelio, de la cual no puede abdicar y a la que no puede confundir o difuminar con otras propuestas religiosas, morales o filosóficas, so pena de traicionar su propia finalidad. El espíritu del Concilio se puede condensar en que siempre es necesario el diálogo, el respeto y la apertura hacia todos, pero partiendo del principio de que la misión de la Iglesia consiste en anunciar al mundo que Jesús es el Camino, la Verdad y la Vida (Jn, 14, 6), como ya proclamó JUAN XXIII, Discurso durante la inauguración del Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962: “El supremo interés del Concilio Ecuménico es que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz (...) Sin embargo... el espíritu cristiano y católico del mundo entero espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y exponiéndola a través de las formas de investigación y de las fórmulas literarias del pensamiento moderno. Una cosa es la substancia de la antigua doctrina, del “*depositum fidei*”, y otra la manera de formular su expresión; y de ello ha de tenerse gran cuenta —con paciencia, si necesario fuese— ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter predominantemente pastoral”.

644 HAMMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’histoire”, *cit.*, pp. 277 y 279.

645 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 40.

646 Tales menciones aparecen dispersas en los números 26, 29, 73 y 76 de la Constitución pastoral.

647 Un estudio detallado del proceso de elaboración y debate de la Declaración por los padres conciliares se puede consultar en DUFOUR, B., (Trad. Rodríguez, E.), “La declaración “*Dignitatis humanae*” 30 años después de su

Según hemos expuesto en apartados precedentes, este derecho fundamental constituía el principal escollo –junto a la libertad expresión- entre el catolicismo y las declaraciones del siglo XIX. El Concilio Vaticano II ofrecerá una nueva perspectiva sobre esta cuestión⁶⁴⁸.

El núcleo de la Declaración parte de una neta distinción entre dos planos diferentes: el filosófico-moral y el jurídico⁶⁴⁹. Con ello se quería evitar, por una parte, la legitimación del indiferentismo religioso y, de la otra, conseguir un reconocimiento pleno de la libertad de cultos. Para ello había que destejer la amalgama jurídico-moral que había servido como principal argumento para rechazar la libertad religiosa.

Desde el punto de vista moral, la búsqueda de la verdad y su fiel seguimiento constituye un derecho y un deber ineludible de todo ser humano. Nadie puede renunciar, moralmente, a esta obligación. Para su adecuada comprensión es necesario apreciar que nos encontramos en un ámbito interno que concierne, exclusivamente, a las relaciones de cada persona con su conciencia:

*“Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y enriquecidos por tanto con una responsabilidad personal, están impulsados por su misma naturaleza y están obligados además moralmente a buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a aceptar la verdad conocida y a disponer toda su vida según sus exigencias”*⁶⁵⁰..

No obstante, desde el ámbito de lo jurídico, toda persona tiene derecho a dar el culto religioso que considere adecuado –o incluso prescindir de él- en libertad y sin que resulte admisible intervención alguna de los poderes públicos que lo impida o dificulte⁶⁵¹. Este derecho se concibe como una expresión de la libertad inherente a la propia dignidad humana, que debe ser respetada por el Estado:

“Pero los hombres no pueden satisfacer esta obligación de forma adecuada a su propia naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa. Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la

promulgación. Desplazamiento y giro”, *Communio*, Ed. Encuentro, Madrid, julio-agosto de 1995, pp. 331-335 y HAMER, J., (Trad. De Pablos, B.), en AA. VV. *Vaticano II. La libertad religiosa*, cit., pp. 69-141.

648 BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2005: “Se podría decir que ahora, en la hora del Vaticano II, se habían formado tres círculos de preguntas, que esperaban una respuesta (...) había que definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y el Estado moderno, que concedía espacio a ciudadanos de varias religiones e ideologías, comportándose con estas religiones de modo imparcial y asumiendo simplemente la responsabilidad de una convivencia ordenada y tolerante entre los ciudadanos y de su libertad de practicar su religión”.

649 Así lo entiende SOLER, C., *Iglesia y Estado en el Vaticano II*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2001, pp. 125-131, destacando el carácter eminentemente jurídico de la Declaración.

650 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 2.

651 SOLER, C., *Iglesia y Estado en el Vaticano II*, cit., pp. 138-146, sostiene que el Concilio consiguió distinguir entre libertad religiosa como derecho a la inmunidad de coacción externa del Estado y su concepción como legitimación moral para actuar, así superó la confusión entre moral y derecho que había servido de base para el rechazo de esta libertad por el magisterio preconiliar.

*persona, sino en su misma naturaleza. Por lo cual, el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella, y su ejercicio, con tal de que se guarde el justo orden público, no puede ser impedido*⁶⁵².

En la *Dignitatis Humanae* se concibe la libertad religiosa como un derecho desplegado en dos vectores distintos. Se configura positivamente, en tanto que autoriza a cada persona para actuar según su conciencia, y también de forma negativa, impidiendo que se obligue a alguien a realizar actos que repugnen a sus creencias religiosas.

La distinción entre las perspectivas moral y jurídica constituye una aportación del filósofo Maritain, quien apreció con claridad que éste era el nudo gordiano que había que cortar para reestructurar las relaciones entre la Iglesia y el Estado y reconstruir un adecuado diálogo entre la fe y Modernidad⁶⁵³. Al Concilio Vaticano II le cupo el honor de llevar a cabo esta misión⁶⁵⁴.

El resto de la Declaración aborda una serie de extremos de gran interés relativos a este derecho humano. En ella se tipifican los sujetos de este derecho, incluyendo no sólo a las personas individuales sino también a las familias –con especial mención del derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación religiosa que sea conforme a sus convicciones en el ámbito de la enseñanza- y a las confesiones o comunidades religiosas. También se expresan los límites, con especial referencia al orden público -desde la perspectiva de la autoridad política-, el respeto a los derechos ajenos, el cumplimiento de los deberes propios y la búsqueda del bien común – afectando éstos últimos principalmente al ejercicio de este derecho por los ciudadanos-, todo ello en el bien entendido de que no se admitirán más restricciones que las que fueran estrictamente necesarias, máxime cuando la función del poder civil es precisamente la promoción de estos derechos más allá de la mera tolerancia del hecho religioso⁶⁵⁵.

En su Capítulo II, el documento conciliar examina los fundamentos de la libertad de conciencia desde la Revelación, cuestión ésta que, si bien no fue expresamente tratada en las fuentes evangélicas, se deduce coherentemente de la actitud de Jesucristo y los Apóstoles en los primeros momentos de la Iglesia y de la tradicional doctrina del acto de fe como la libre adhesión no forzada. Asimismo, se reconoce con humildad que no siempre se ha sido fiel a dicho principio a lo largo de la extensa y compleja historia del cristianismo⁶⁵⁶.

652 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 2.

653 MARITAIN, J., (Trad. Esquivias, A.) “Los derechos del hombre y la ley natural”, *cit.*, p. 30. Esta distinción entre los aspectos moral y jurídico de la libertad religiosa ha sido confirmada por JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 6 de agosto de 1993, 34: “ Si existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida”.

654 HILAIRE, Y. M., (Trad. Rosón, A. G.), “Derechos del hombre, derechos de la persona”, *cit.*, pp. 283: “El Concilio abandona completamente la noción de religión de Estado que había contribuido a hacer rechazar el artículo 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789”. Con ello queda superada, implícitamente, la “tesis” del Estado confesional católico.

655 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 4-7.

656 *Ibidem*, 11-12.

La idea de derechos humanos que se mantiene en la Declaración coincide con la *Pacem in Terris* en dos aspectos esenciales: la coexistencia de una doble fundamentación, filosófica y teológica, y su rasgo esencial de preexistencia y preeminencia sobre el derecho positivo⁶⁵⁷. No obstante, se insiste en que estas libertades no nacen de una “*disposición subjetiva de la persona, sino de su propia naturaleza*”, con lo cual se marcaban decisiva distancia con las filosofías agnósticas o ateas que conciben tales derechos como expresión de una antropología que prescinde de toda referencia metafísica. Si la base de la dignidad de cada individuo radica en la naturaleza común al género humano, y ésta remite a la existencia de un Creador personal y trascendente, resulta posible hablar de una conexión directa entre los derechos fundamentales y el hombre como ser racional, espiritual y ligado a un orden moral que libremente descubre en su interior.

En definitiva, si bien la Constitución *Gaudium et Spes* constituye el programa general de la Iglesia en su nueva relación con los derechos humanos, dentro de dicha estructura la *Dignitatis Humanae*, se configura como la clave de bóveda para la superación de las doctrinas fundadas en los derechos de Dios como contrapuesto a los derechos de los hombres, la interdicción del derecho al error y la libertad de cultos como consagración del indiferentismo⁶⁵⁸. Por tanto, se produce un pleno reconocimiento del derecho a la libertad religiosa, otorgándole una explícita fundamentación trascendente y admitiendo su autonomía dentro del ámbito normativo. La distinción entre los planos moral y jurídico, unida al anclaje de esta libertad en la Revelación y en la práctica eclesial de los primeros cristianos consiguió, de este modo, salvar el foso de los desencuentros sufridos durante más de cien años⁶⁵⁹.

4.3.3.3 Pablo VI.

Con Pablo VI se pone en marcha la aplicación de la doctrina y los principios conciliares, dentro de los cuales cobra singular importancia el papel de los derechos humanos como criterio orientador de

657 *Ibidem*, 2: “Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil”.

658 BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2005: “Por ejemplo, si la libertad de religión se considera como expresión de la incapacidad del hombre de encontrar la verdad y, por consiguiente, se transforma en canonización del relativismo, entonces pasa impropriamente de necesidad social e histórica al nivel metafísico, y así se la priva de su verdadero sentido, con la consecuencia de que no la puede aceptar quien cree que el hombre es capaz de conocer la verdad de Dios y está vinculado a ese conocimiento basándose en la dignidad interior de la verdad. Por el contrario, algo totalmente diferente es considerar la libertad de religión como una necesidad que deriva de la convivencia humana, más aún, como una consecuencia intrínseca de la verdad que no se puede imponer desde fuera, sino que el hombre la debe hacer suya sólo mediante un proceso de convicción”.

659 FAZIO, M., *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, Ed. Rialp, Madrid, 2012, pp. 96-97: “La *Dignitatis Humanae* abrió un camino muy fecundo en el diálogo con el mundo contemporáneo, sin identificar los principios derivados de la fe revelada con la libertad absoluta liberal o con el escepticismo gnoseológico u ético del relativismo. Se podría decir que, rechazando el subjetivismo, la Iglesia hacía suya la subjetividad, temática central de gran parte del pensamiento moderno (...) El Concilio Vaticano II ponía las bases para la construcción de la Modernidad cristiana, que lejos de actitudes clericales o teocráticas, pudiera dar sentido a la modernidad secularizada y relativista del siglo XX”.

la Iglesia católica en su relación con las realidades temporales⁶⁶⁰.

Resulta especialmente significativo el primer discurso de un pontífice ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (4 de octubre de 1965)⁶⁶¹. Consciente de la trascendencia histórica del acontecimiento, el Papa Montini defiende los dos principios básicos que orientarán la futura actuación de la Santa Sede en este ámbito: el deseo de cooperación al servicio de los pueblos y la tutela en favor de la dignidad de la persona y de sus inalienables derechos⁶⁶².

Sobre estos pilares, sin perjuicio de defender la promoción del derecho a la cultura, a la asistencia sanitaria y la comunicación solidaria del saber científico, el Santo Padre proclamó el derecho de toda persona a la vida y a obtener los medios adecuados para su subsistencia, con expresa advertencia de que los instrumentos de control demográfico deben ser respetuosos con la dignidad humana y no emplearse bajo una óptica puramente tecnocrática:

*“Vuestra tarea es hacer de modo que abunde el pan en la mesa de la humanidad y no auspiciar un control artificial de los nacimientos, que seria irracional, con miras a disminuir el número de convidados al banquete de la vida”*⁶⁶³.

En la encíclica *Populorum Progressio* (26 de marzo de 1967), Pablo VI defendió el principio de proporcionar a toda persona a los medios necesarios para su subsistencia y progreso como superior a los restantes derechos, que precisamente deben ordenarse a dicho fin. Siguiendo la doctrina tradicional, se reconoce un especial valor a la función social de la propiedad frente a una concepción absoluta o ilimitada del dominio privado. Del igual modo, se argumenta que los derechos imprescriptibles de la persona y de la familia conllevan la deslegitimación de las medidas de colectivización integral o planificación arbitraria, el racismo o los programas antinatalistas radicales. Finalmente, se añade en dicho texto que el derecho a la insurrección contra un régimen

660 REFOULÉ, F. (Trad. Valiente, J.), “El papado y los derechos humanos”, *cit.*, p. 98, entiende que Pablo VI no dedicó ninguna encíclica o carta apostólica en exclusiva a los derechos humanos al considerarse un mero heredero de Juan XXIII y del Vaticano II, lo cual puede acreditarse por sus numerosas remisiones a la *Pacem in Terris* y a los textos conciliares en esta materia. Por su parte GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., “Los derechos humanos en la doctrina social de la Iglesia”, en AA. VV. (Flecha, J. R., ed.), *Derechos humanos y responsabilidad cristiana*, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999, pp. 233-234, señala que, una vez admitidos de forma definitiva los derechos humanos en la Iglesia a través de la *Pacem in Terris* y los documentos conciliares, la doctrina pontificia posterior no introduce novedades doctrinales de fondo.

661 DURÁN, P., “Las aportaciones de la Santa sede acerca de la dignidad humana en Naciones Unidas”, *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado*, nº 23, Ed. Iustel, 2010, pp. 4-7, hace un estudio específico de este discurso y sus claves.

662 PABLO VI, Discurso ante la ONU, 4 de octubre de 1965, 1, 3, 12 y 13: “[La Santa Sede] No tiene ningún poder temporal, ninguna ambición de entrar en competencia con vosotros. De hecho, no tenemos nada que pedir, ninguna cuestión que plantear; a lo sumo, un deseo que formular, un permiso que solicitar: el de poder servir en lo que esté a nuestro alcance, con desinterés, humildad y amor (...) Hacemos nuestra también la voz de los pobres, de los desheredados, de los desventurados, de quienes aspiran a la justicia, a la dignidad de vivir, a la libertad, al bienestar y al progreso (...) Lo que vosotros proclamáis aquí son los derechos y los deberes fundamentales del hombre, su dignidad y libertad y, ante todo, la libertad religiosa (...) Mas no basta alimentar a los que tienen hambre: es necesario además, asegurar a todo hombre una vida conforme a su dignidad”.

663 PABLO VI, Discurso ante la ONU, 4 de octubre de 1965, 12.

tiránico sólo puede fundarse en una grave y reiterada vulneración de los derechos fundamentales⁶⁶⁴.

Otro importante hito fue la Carta apostólica *Octogesima Adveniens* (14 de mayo de 1971), en la que Montini reivindica la tutela de los derechos sociales al trabajo, a la sindicación, y a la huelga, añadiendo otras referencias a la libertad de emigración, la protección al medio ambiente y los derechos de la mujer. Asimismo, se hace eco del grave problema que plantea la aplicación práctica de estas libertades, insistiendo en que el mensaje evangélico es fortalecedor del espíritu de fraternidad universal y, por tanto, ayuda a superar una exacerbación egoísta de los propios derechos que olvide los deberes con los demás miembros de la sociedad⁶⁶⁵. Atendiendo a lo expuesto, podemos decir que con este documento el Magisterio da carta de entrada a los derechos de tercera generación.

Desde otro punto de vista, singular trascendencia tiene el documento “*La justicia en el mundo*” (30 de noviembre de 1971), aprobado por la Asamblea General del Sínodo de los obispos y ratificado por Pablo VI. Su tema principal fue el papel de la Iglesia en relación con la defensa de los derechos del hombre.

En el mismo se reconoce, de manera rotunda, la legitimidad de la Iglesia para intervenir en la vida social siempre que los derechos de la persona sean vulnerados o ignorados, lo cual se configura de forma simultánea como un derecho y un deber de la jerarquía y los laicos⁶⁶⁶. Pero incluso se va más allá, en el sentido de implicar no sólo una función tutelar frente a los atentados a la dignidad humana -aspecto negativo de denuncia-, sino también la labor de promoción –aspecto positivo de acción-⁶⁶⁷.

Esta declaración sinodal incluye la novedad de un derecho al desarrollo, entendiendo el mismo como el resultado de una interpretación dinámica de los restantes derechos fundamentales⁶⁶⁸, así como una consecuencia necesaria del principio de autodeterminación de las naciones. Igualmente, se menciona el derecho a una información legítima y veraz, junto a los que corresponden especialmente a los niños y los jóvenes en relación con su subsistencia, educación y acceso a medios de comunicación “moralmente sanos”⁶⁶⁹.

A título de conclusión, se insiste en dos ideas: primeramente, el respeto a la dignidad y los derechos

664 PABLO VI, *Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967, 22-23, 31, 33, 37 y 63.

665 PABLO VI, *Octogesima Adveniens*, 14 de mayo de 1971, 13, 14, 17, 21 y 23.

666 Con ello se reproduce la doctrina del CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 29.

667 PABLO VI/I SÍNODO DE LOS OBISPOS, “La justicia en el mundo”, 30 de noviembre de 1971, III

668 *Ibidem*, II: “Tal derecho al desarrollo es, antes que nada, un derecho a la esperanza de conformidad con una dimensión concreta del actual género humano”. No cabe duda de que el mismo se encuentra íntimamente conectado con el progreso económico y social de las naciones en desarrollo y la necesidad de respetar su identidad cultural. Este nuevo derecho sería una concreción de la concepción del desarrollo humano contenida en PABLO VI, *Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967, 14-21, sobre la base del humanismo integral que Maritain predicó en sus escritos.

669 *Ibidem*, I.

de cada persona como auténtica expresión de la caridad cristiana⁶⁷⁰ y, en segundo lugar, la defensa de estos derechos en el ámbito interno de la Iglesia, con explícita referencia al derecho a disfrutar de los medios necesarios para una vida digna, a la libertad de expresión y a ser oído con espíritu de diálogo, a la participación de la mujer en la comunidad eclesial en su ámbito de responsabilidad y a la tutela judicial efectiva mediante un proceso justo con derecho de defensa y a conocer a los acusadores⁶⁷¹.

En la misma línea se desenvuelve el discurso del III Sínodo episcopal “Llamada por los derechos del hombre” (23 de octubre de 1974), en el que se afirmó que los derechos humanos, con independencia de constituir un patrimonio común de la humanidad, muestran su expresión más completa en el Evangelio y tienen su raíz en el hombre como reflejo e imagen de Dios. Asimismo, se recuerda que la defensa de la dignidad humana constituye un elemento central en la misión eclesial y se reafirma la necesidad de explicitar su aplicación en la vida interna de la Iglesia⁶⁷². Además, se incorpora una original clasificación de los mismos, distinta de la clásica, distinguiendo entre el derecho a la vida y a alimentarse, la libertad religiosa, los derechos políticos y culturales y los de carácter socio-económico.

Los documentos conjuntos aprobados por el Papa Pablo VI y los padres sinodales ponen de manifiesto la necesidad imperiosa de profundizar en la efectividad de los derechos humanos desde los ámbitos de la doctrina y la realidad eclesial, tanto *ad intra* como *ad extra*, mediante una imprescindible labor de concienciación⁶⁷³.

4.3.3.4 Juan Pablo II.

Si alguno de los pontífices merece el calificativo de “Papa de los derechos humanos” éste es Juan Pablo II⁶⁷⁴, por la extraordinaria profusión con que fueron citados en sus intervenciones públicas y el papel central que se concedió a la tutela de las libertades en la actividad diplomática de la Santa

670 *Ibidem*, II: “El amor implica, de hecho, una absoluta exigencia de justicia, que consiste en un reconocimiento de la dignidad y los derechos del prójimo”.

671 *Ibidem*, III. Buena parte de estas exigencias fueron recogidas en el nuevo Código de Derecho Canónico (25 de enero de 1983), cánones 208-223, respecto a todos los fieles, y 224-231, en relación con los fieles laicos. Un estudio específico de la recepción del Concilio Vaticano II en el nuevo Catecismo, en relación con los derechos fundamentales y su tutela, se ha llevado a cabo por CORECCO, E., “Les droits et devoirs du fidèle dans le Code de Droit Canonique”, en AA. VV., *Droits de Dieu et droits de l'homme*, *cit.*, pp. 143-174.

672 PABLO VI/III SÍNODO DE LOS OBISPOS, “Llamada por los derechos del hombre”, 23 de octubre de 1974: “La dignidad humana tiene su raíz en la imagen y en el reflejo de Dios que hay en todo hombre. Por ello todas las personas son esencialmente iguales entre sí. El desarrollo integral de la persona es una manifestación de esta imagen de Dios en nosotros (...) La Iglesia sabe por experiencia que el ministerio de la promoción de los derechos el hombre la obliga a un examen constante y a una purificación continua de la propia vida, de la propia legislación, de las propias instituciones, de los propios planos de acción”.

673 HAMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’une histoire”, *cit.*, pp. 283 y 285.

674 BARBARIN, P., “Jean-Paul II, le Pape des Droits de l’Homme”, en AA. VV., *La promotion des droits de l’homme et Jean-Paul II*, Ed. Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 2011, pp. 105-114, GALLEG0, E., *Fundamentos para una teoría del derecho*, *cit.*, p. 100: “Pero quizás es Juan Pablo II con quien los derechos humanos se han constituido en uno de los ejes vertebradores del magisterio pontificio”.

Sede⁶⁷⁵. Sin perjuicio del decisivo valor que tuvo reivindicar los derechos fundamentales para deslegitimar los totalitarismos comunistas del Este de Europa, las dictaduras latinoamericanas y el régimen sudafricano del *apartheid*⁶⁷⁶, existía otra razón que impulsó a Wojtyła a realizar este especial reconocimiento: la dignidad de la persona y sus derechos constituyen una auténtica “dimensión humana del misterio de la Redención”, íntimamente ligada al plan divino y a una economía salvífica comprensiva de lo temporal y lo espiritual inherente a todo ser humano⁶⁷⁷.

Resultaría excesivamente árida una transcripción exhaustiva de las numerosísimas cartas, mensajes y discursos en los que el pontífice aborda este tema. Por tanto, en primer lugar, citaremos los documentos más relevantes y, en segundo término, expondremos algunos de los temas en los que el papa polaco insistió especialmente.

Entre las encíclicas y exhortaciones apostólicas de Juan Pablo II donde se abordan los derechos humanos, podemos destacar las siguientes:

- *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (30 de diciembre de 1987) y *Centesimus Annus* (1 de mayo de 1991): Desarrollan y explicitan el mensaje pontificio relativo a los derechos laborales y sociales.
- *Redemptor Hominis* (4 de marzo de 1979): Defiende la necesidad de pasar de un reconocimiento literal y formalista de los derechos humanos a una aplicación concreta y fiel de su espíritu.
- *Evangelium Vitae* (25 de marzo de 1995) y *Christifideles Laici* (30 de diciembre de 1988): Exponen la defensa al derecho de la vida frente a los diversos desafíos que se presentan contra la misma en el momento actual: aborto, eutanasia y manipulación de embriones.
- *Familiaris Consortio* (22 de noviembre de 1981): En la misma se hace hincapié en los

675 Sobre la trascendencia práctica de la defensa de la dignidad humana en la diplomacia de la Santa Sede durante el pontificado de Juan Pablo II, *vid.* HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados, Hacia una dictadura del relativismo*, cit., pp. 46, 197 y 209.

676 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 22: “Partiendo de la situación mundial apenas descrita, y ya expuesta con amplitud en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* se comprende el alcance inesperado y prometedor de los acontecimientos ocurridos en los últimos años. Su culminación es ciertamente lo ocurrido el año 1989 en los países de Europa central y oriental; pero abarcan un arco de tiempo y un horizonte geográfico más amplios. A lo largo de los años ochenta van cayendo poco a poco en algunos países de América Latina, e incluso de África y de Asia, ciertos regímenes dictatoriales y opresores... Una ayuda importante e incluso decisiva la ha dado la Iglesia, con su compromiso en favor de la defensa y promoción de los derechos del hombre. En ambientes intensamente ideologizados, donde posturas partidistas ofuscaban la conciencia de la común dignidad humana, la Iglesia ha afirmado con sencillez y energía que todo hombre —sean cuales sean sus convicciones personales— lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por tanto, merece respeto”, y GARITAGOITIA, J., “El legado social de Juan Pablo II”, *e-aquinas*, Ed. Instituto Santo Tomás (Fundación Balmesiana), Barcelona, Octubre de 2005, p. 3: “Son muchos los aspectos destacados del pontificado que ha concluido... Existe un denominador común a todos ellos: desde el principio, Juan Pablo II tuvo el convencimiento de que había accedido a la sede de San Pedro en un momento crucial de la historia en el que estaba en juego la dignidad del hombre”

677 JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el Congreso mundial sobre la pastoral de los derechos humanos, 4 de julio de 1998, 2.

derechos de la familia, incluyendo una carta de los mismos, y se mencionan los que con carácter específico corresponden a la esposa y a los niños.

- *Mulieris Dignitatem* (15 de agosto de 1988): Contempla la protección de la dignidad de la mujer, con una condena terminante de las discriminaciones que atenten contra el sexo femenino.

Entre las cuestiones tratadas por Wojtila acerca de los derechos fundamentales, podemos destacar: la valoración de la Declaración de 1948, la relación entre los distintos derechos, los problemas que obstaculizan su eficaz implantación y una singular atención a los derechos colectivos de los pueblos y naciones.

La Declaración Universal merece una valoración muy positiva, ya que se le considera una “*pedra miliar puesta en el largo y difícil camino del género humano (...) en el camino del progreso moral de la humanidad*”⁶⁷⁸, “*uno de los documentos más valiosos y significativos de la historia del derecho*”⁶⁷⁹ e “*inspiración de base -pedra angular- de la Organización de las Naciones Unidas*”⁶⁸⁰, que es “*acogida con favor por la Iglesia*”⁶⁸¹, en tanto que reconoce un conjunto de derechos inherentes a la dignidad del ser humano “*fírmemente enraizada en Dios*”⁶⁸². Dicho texto encierra en sí mismo un doble activo: la tutela de cada hombre concreto en sus circunstancias históricas y la del ser humano como valor universal⁶⁸³. Igualmente, el Santo Padre afirma que la finalidad perseguida por la Declaración es doble: provocar una clara ruptura con un pasado lleno de horrendos crímenes contra la humanidad, como acaeció durante la segunda conflagración mundial, y, por otro lado, fijar los pilares de un nuevo futuro, creando estándares ético-jurídicos de rango superior que permitieran enjuiciar la actuación de los Estados respecto a sus ciudadanos⁶⁸⁴.

Partiendo de dichas premisas, Juan Pablo II insiste en la estrechísima conexión existente entre democracia y derechos humanos⁶⁸⁵. En este sentido, la primera constituye el régimen político más adecuado para implantar un eficaz respeto a los derechos que les sirven de fundamento. Por tanto, la soberanía democrática *per se* no reviste un carácter absoluto sino que se concibe como la herramienta adecuada para su fin último: la defensa de la dignidad de la persona y sus derechos, de forma que la lesión de éstos implica la desnaturalización de la misma democracia en un sistema

678 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 7.

679 JUAN PABLO II, Mensaje con motivo del 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, 30 de noviembre de 1998.

680 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 9.

681 JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el Congreso mundial sobre la pastoral de los derechos humanos, 4 de julio de 1998, 4.

682 JUAN PABLO II, Mensaje al Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas, 12 de febrero de 1978.

683 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 7.

684 JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17.

685 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 194: “Particularmente en su encíclica *Centesimus annus* encontramos la reconciliación de la Modernidad política secular (constitucionalismo, democracia, la prioridad de la libertad, los derechos humanos) con una fundamentación trascendental, metafísica y en último término religiosa de la base moral de la secularidad moderna”.

tiránico⁶⁸⁶. De este modo se supera una visión puramente formalista, entendida como simple gobierno de las mayorías, mediante su orientación hacia otro principio superior: el valor trascendente de la persona y los derechos objetivos e inviolables que de ello se derivan⁶⁸⁷.

No obstante, la implantación de los derechos fundamentales tropieza con múltiples obstáculos que lo impiden. Singular relevancia tiene al respecto la excesiva distancia entre la proclamación solemne de estos derechos y su masiva violación en numerosas regiones del planeta, lo cual constituye un ejemplo de cinismo político al invocar el lenguaje de los derechos cuando lo que realmente se persigue es imponer la voluntad de la nación más poderosa la consecución de intereses egoístas en perjuicio del bien común⁶⁸⁸.

Durante el primer período de su pontificado, decisivamente marcado por los efectos de la Guerra Fría, Wojtyła puso de manifiesto dos grandes dificultades: la injusta distribución de los bienes materiales, por un lado, con especial referencia a los desequilibrios económicos existentes entre Norte y Sur, es decir, entre las naciones desarrolladas y las del Tercer Mundo y, del otro, las que denomina “injusticias del espíritu”, que se plasman en los atentados a las libertades y derechos individuales de los ciudadanos, incardinado en el conflicto entre Este y Oeste, con un claro posicionamiento a favor del sistema democrático frente a las fórmulas totalitarias⁶⁸⁹. Sin embargo, tras la caída de las dictaduras comunistas se puso de manifiesto otro grave impedimento para implantar los derechos del hombre como criterio de legitimidad jurídica: un relativismo que cuestiona la existencia de una naturaleza común a todos los seres humanos, atacando de esta manera la universalidad de los derechos de la Declaración de 1948. Frente a esta nueva amenaza, el Papa polaco defendió que “*la ley moral universal, escrita en el corazón del hombre, es una especie de*

686 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 46-47. Esta visión *wojtyliana* de la democracia es confirmada por SOLER, C., “La valoración de la democracia en el magisterio de Juan Pablo II”, en AA. VV. (SOLER, C. e IZQUIERDO, C., eds.), *Cristianos y democracia*, Ed. EUNSA, Navarra, 2006, pp. 16-46, HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados, Hacia una dictadura del relativismo*, cit., pp. 147-148, y GARITAGOITIA, J., “El legado social de Juan Pablo II”, cit., p. 17: “Por tanto, [para Juan Pablo II] la supervivencia de una democracia concreta no depende sólo de sus instituciones. En mayor o menor medida depende también del espíritu que inspira e impregna sus procedimientos legislativos, administrativos y judiciales. Ha de tenerse como lo que es: un ordenamiento, y como tal un instrumento, y no un fin. Su carácter moral no es automático, sino que depende de su conformidad con la ley moral a la que ha de someterse, como cualquier otro comportamiento humano”.

687 JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 101, y Discurso a los jueces de la Corte Europea de los derechos del hombre, 10 de noviembre de 1980, 5. Según RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 98-102, Juan Pablo II, a diferencia de Pío XII, no ofrece unos criterios de legitimidad de la democracia sino las condiciones para su adecuado mantenimiento, reconociendo así, al menos implícitamente, la democracia como el sistema más adecuado en la actualidad, a pesar de lo cual en la misma se puedan dar abusos sin que esta forma de gobierno pierda su legitimidad procedimental y política. Bajo nuestro punto de vista, esta afirmación del teólogo suizo resulta demasiado genérica, puesto que la concurrencia de determinados excesos - genocidios en masa, corrupción absoluta, etc.- deslegitimaría al propio sistema democrático al transformarlo en una nueva y sutil forma de totalitarismo de la mayoría; por tanto, la novedad esencial con el Magisterio precedente – especialmente con Pacelli- consiste en que el criterio de legitimidad no tendría carácter teológico –los derechos de Dios-, sino jurídico-axiológico y racional –la dignidad de la persona y los derechos humanos-, con lo cual se respetaría de forma escrupulosa la autonomía legítima de lo temporal, huyendo así de la tentación de imponer cualquier fundamentalismo de cariz religioso.

688 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 9.

689 *Ibidem*, 17-19.

“gramática” que sirve al mundo para afrontar esta discusión sobre su mismo futuro”⁶⁹⁰.

Por último, en las enseñanzas de Juan Pablo II se observa un singular interés en el reconocimiento del derecho colectivo de los pueblos a la salvaguarda de su identidad cultural. No puede obviarse que la experiencia polaca durante la II Guerra Mundial, encaminada a la conservación de sus raíces culturales frente al poder nazi, y la posterior defensa de su fe católica contra el estalinismo⁶⁹¹, fue decisiva para la toma de conciencia de Wojtila en relación con este derecho al concebir la nación como una gran familia a la que se encuentra ligado el individuo mediante un vínculo orgánico⁶⁹². Los derechos de los pueblos son los mismos derechos de los individuos organizados en comunidad, encuentran su manifestación en el libre desarrollo de su lengua, costumbres e identidad propias y en ningún caso pueden instrumentalizarse para oprimir a las minorías⁶⁹³.

Como colofón final sobre la trascendencia que otorgó Juan Pablo II a los derechos fundamentales como elemento central de la doctrina social católica, reproducimos sus mismas palabras pronunciadas dos años antes de su fallecimiento:

“En los años de servicio pastoral a la Iglesia, he considerado que formaba parte de mi ministerio dar amplio espacio a la afirmación de los derechos humanos, por la estrecha relación que tienen con dos puntos fundamentales de la moral cristiana: la dignidad de la persona y la paz... Impulsado por esta convicción, me he entregado con todas mis fuerzas al servicio de esos valores. Pero no podía cumplir esta misión, que me exigía mi oficio apostólico, sin recurrir a las categorías del derecho (...) El principio que me ha guiado en mi compromiso es que la persona humana -tal como ha sido creada por Dios- es el fundamento y el fin de la vida social, a la que el derecho civil debe servir (...) Partiendo de esta convicción, la Iglesia ha elaborado su doctrina sobre los "derechos del hombre", que no derivan del Estado ni de ninguna otra autoridad humana, sino de la persona misma”⁶⁹⁴.

4.3.3.5 Benedicto XVI.

Al igual que hemos hecho con su predecesor, y dadas las numerosas alusiones que sobre esta materia pueden encontrarse en sus distintas intervenciones, nos limitaremos a exponer las líneas básicas del pensamiento de Ratzinger⁶⁹⁵.

690 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 2.

691 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 5.

692 JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17.

693 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 8.

694 JUAN PABLO II, Discurso en el acto concesión del título de doctor “*honoris causa*” en derecho, 17 de mayo de 2003, 2-3.

695 Siguiendo los epígrafes de la conferencia de BERTONE, T., “Los Derechos Humanos en el Magisterio de Benedicto XVI” [<http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/conferencia-card-bertone.html>, visitada el 1 de septiembre de 2015], las principales cuestiones abordadas al respecto por este pontífice son: Aportaciones del cristianismo y de la doctrina social católica a los derechos del hombre, la Declaración Universal de 1948, la ley natural, la dignidad humana, el carácter prepositivo de estos derechos, su universalidad, indivisibilidad y tutela, el

El Papa alemán siempre entendió como una exigencia primaria la tarea de profundizar en las raíces teológicas y antropológicas de los derechos humanos⁶⁹⁶. Esta opción surge del análisis de la realidad mundial tras la caída del totalitarismo soviético, caracterizada por el auge de radicalismos religiosos en el mundo islámico y una fuerte ofensiva de corte laicista en las sociedades occidentales. Una de las manifestaciones de lo que se ha denominado como Posmodernidad es precisamente la “dictadura del relativismo”⁶⁹⁷, que afecta gravemente al concepto de dignidad humana como un absoluto moral⁶⁹⁸. Bajo esta nueva clave hermenéutica, los derechos universales acaban concibiéndose en clave positivista, como un mero acuerdo de consensos mayoritarios⁶⁹⁹, o según las corrientes del multiculturalismo, como una solución coyuntural que no resulta trasladable a todas las culturas ni a todas las circunstancias históricas⁷⁰⁰. En el fondo de este nuevo discurso se aprecia una profunda incomprensión de la propia ontología del ser humano⁷⁰¹, lo que acaba degenerando en la manipulación ideológica de estos derechos, una creciente ineficacia en su tutela por las organizaciones internacionales⁷⁰², y un incremento de la arbitrariedad del poder político que no reconoce límites objetivos con el consiguiente detrimento de una base común para el diálogo intercultural⁷⁰³.

derecho a la vida, la protección de la familia, la libertad religiosa y las relaciones con el Estado.

696 Según MARTÍNEZ PUJALTE, A. M., *Una concepción fuerte de los derechos humanos*, http://www.funciva.org/uploads/ficheros_documentos/1209571098_una_concepcion_fuerte_de_los_derechos_humanos.pdf, visitado el 14 de agosto de 2015, Benedicto XVI mantiene una concepción “fuerte” de los derechos humanos, en contraposición al pensamiento débil posmoderno, debido a que tales derechos tienen su origen en una fundamentación trascendente.

697 RATZINGER, J., Homilía en la misa “*pro eligendo pontifice*”, 18 de abril de 2005: “Mientras que el relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos”.

698 Como señala FLECHA-ANDRÉS, J. R., “Ley natural y presencia cristiana en el mundo”, *Veritas*, nº 24, Ed. Pontificio Seminario Mayor de San Rafael, Casablanca (Chile), 2011, p. 55: “Tras la marginación que la fe ha tenido que sufrir por parte de la razón en la era de la modernidad, parece que ha llegado el momento en que, paradójicamente, sea la fe la que sale en defensa de la razón a la que la posmodernidad ha sometido al desprecio del olvido o a las consecuencias de la “deconstrucción”... el célebre discurso de Benedicto XVI en Ratisbona y su encíclica *Caritas in Veritate*, constituyen una apelación al valor de la razón como instrumento imprescindible para la comprensión de la vida humana y, en consecuencia, para la orientación de la responsabilidad humana!”.

699 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 43: “En cambio, si los derechos del hombre se fundamentan sólo en las deliberaciones de una asamblea de ciudadanos, pueden ser cambiados en cualquier momento y, consiguientemente, se relaja en la conciencia común el deber de respetarlos y tratar de conseguirlos. Los gobiernos y los organismos internacionales pueden olvidar entonces la objetividad y la cualidad de «no disponibles» de los derechos”.

700 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: “Arrancar los derechos humanos de este contexto [naturaleza común de los seres humanos] significaría restringir su ámbito y ceder a una concepción relativista, según la cual el sentido y la interpretación de los derechos podrían variar, negando su universalidad en nombre de los diferentes contextos culturales, políticos, sociales e incluso religiosos”.

701 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 75: “Detrás de estos escenarios hay planteamientos culturales que niegan la dignidad humana. A su vez, estas prácticas fomentan una concepción materialista y mecanicista de la vida humana. ¿Quién puede calcular los efectos negativos sobre el desarrollo de esta mentalidad? ¿Cómo podemos extrañarnos de la indiferencia ante tantas situaciones humanas degradantes, si la indiferencia caracteriza nuestra actitud ante lo que es humano y lo que no lo es?... debido a una conciencia incapaz de reconocer lo humano”.

702 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 13. “Por tanto, es importante que los Organismos internacionales no pierdan de vista el fundamento natural de los derechos del hombre. Eso los pondría a salvo del riesgo, por desgracia siempre al acecho, de ir cayendo hacia una interpretación meramente positivista de los mismos. Si esto ocurriera, los Organismos internacionales perderían la autoridad necesaria para desempeñar el papel de defensores de los derechos fundamentales de la persona y de los pueblos, que es la justificación principal de su propia existencia y actuación.”.

Este contexto impulsa a Benedicto XVI a plantearse como tema esencial la búsqueda de un apoyo sólido para los derechos humanos, puesto que no resulta admisible que unos derechos absolutos tengan un fundamento débil⁷⁰⁴. Ante esta contradicción, la solución que propone es la reflexión sobre la ley natural inscrita en el corazón de todo hombre⁷⁰⁵.

El Pontífice bávaro describe la ley natural como una realidad objetiva anclada en la naturaleza humana⁷⁰⁶, que presta un indispensable servicio como convergencia entre las distintas culturas y religiones sobre la base de un sentido universal de justicia que resulta inviolable⁷⁰⁷. De este modo, nos encontramos ante un marco ético común que surge de la estructura antropológica más profunda de los seres humanos⁷⁰⁸. Sobre esta base, se podrá recuperar una correcta hermenéutica de la Declaración Universal de 1948, entendida como compromiso moral de la humanidad fundada en la dignidad permanente de la persona y expresada a través de derechos objetivos y vinculantes para todos y en cualquier punto del planeta⁷⁰⁹.

Ratzinger también ha expresado la imperiosa necesidad de defender aquellos rasgos esenciales a los derechos fundamentales que en el presente momento se encuentran más atacados. Entre ellos dos merecen una especial mención: la universalidad, expresión lógica del sustrato ético común que informa la naturaleza de todo individuo⁷¹⁰, y la unidad en la aplicación del texto de 1948, con el fin de evitar un troceamiento interesado de la Declaración Universal que ignore el deber de respetar los derechos ajenos⁷¹¹.

703 BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en el Congreso de ley moral natural, 12 de febrero de 2007, y Discurso al Consejo de Europa, 8 de septiembre de 2010.

704 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 12.

705 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: “Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones”, y Audiencia General, 16 de junio de 2010: “La defensa de los derechos universales del hombre y la afirmación del valor absoluto de la dignidad de la persona postulan un fundamento. ¿No es precisamente la ley natural este fundamento, con los valores no negociables que indica?”.

706 BENEDICTO XVI, Discurso al cuerpo diplomático, 7 de enero de 2013.

707 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008, Discurso en el concierto por el 60 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, 10 de diciembre de 2008.

708 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 43 y 59.

709 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 12-13.

710 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008, y Discurso a los jóvenes en Sidney, 17 de julio de 2008: “¿Sabemos reconocer que la dignidad innata de toda persona se apoya en su identidad más profunda –como imagen del Creador– y que, por tanto, los derechos humanos son universales, basados en la ley natural, y no algo que depende de negociaciones o concesiones, fruto de un simple compromiso?”.

711 BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un Congreso de ley natural, 12 de febrero de 2007: “En una actual ética y filosofía del derecho están muy difundidos los postulados del positivismo jurídico. Como consecuencia, la legislación a veces se convierte sólo en un compromiso entre intereses diversos: se trata de transformar en derechos intereses privados o deseos que chocan con los deberes derivados de la responsabilidad social”, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: “No obstante, hoy es preciso redoblar los esfuerzos ante las presiones para reinterpretar los fundamentos de la *Declaración* y comprometer con ello su íntima unidad, facilitando así su alejamiento de la protección de la dignidad humana para satisfacer meros intereses, con frecuencia particulares. La *Declaración* fue adoptada como un “ideal común” (*preámbulo*) y no puede ser aplicada por partes separadas, según tendencias u opciones selectivas que corren simplemente el riesgo de contradecir la unidad de la persona humana y por tanto la indivisibilidad de los derechos humanos”, y Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013: “Los

Un último tema que se ha desarrollado especialmente por el Papa alemán, hasta el punto de ser calificado como “el Papa verde”, es la cuestión medioambiental. Al respecto, su mensaje se caracteriza por dos orientaciones básicas. La primera es que la defensa del medio físico se entiende en perfecta continuidad con la tutela del propio ser humano, hasta el extremo de establecer una inescindible relación entre la ecología “natural” y la ecología “humana” en el convencimiento de que el libro de la naturaleza es único e indivisible⁷¹². En segundo término, como consecuencia de lo anterior, propugna un concepto de entorno natural que se aparta tanto de la denominada “ecología profunda”, negadora del papel esencial del ser humano en la tierra al colocarlo al mismo nivel ontológico que las demás criaturas, como de la “tecnificación radical” que interpreta el entorno natural como una realidad amorfa que la ciencia puede manipular a su antojo sin respetar sus leyes ni ponderar las consecuencias⁷¹³.

De acuerdo con lo expuesto, la postura de Ratzinger puede ser denominada como “ecología integral”⁷¹⁴, enmarcada dentro de un plan divino donde el ser humano actúa como protagonista de una Creación a la que respeta, guardando un ponderado equilibrio entre sus facultades transformadoras y la conservación medioambiental⁷¹⁵. A mayor abundamiento, Benedicto XVI insiste en el carácter axiológicamente positivo de las opciones económicas basadas en la eficiencia ambiental⁷¹⁶, lo cual determina la necesidad de valorar este derecho como una auténtica prioridad jurídica y política⁷¹⁷.

Como conclusión a este resumen sobre el Magisterio del Papa emérito, resaltamos que su aportación principal en materia de derechos humanos ha sido la de profundizar su fundamentación ético-filosófica en la ley natural. Dicha cuestión se encuentra, a su vez, íntimamente ligada a una decidida defensa de la Declaración de 1948, entendida como “*punto de referencia de un ethos universal compartido, a menos a nivel de aspiración, por la mayor parte de la humanidad*”⁷¹⁸, frente a las críticas del pensamiento relativista dirigidas a socavar la vigencia y universalidad de dicho documento.

4.3.3.6 Francisco I.

derechos se confunden con frecuencia con manifestaciones exacerbadas de autonomía de la persona, que se convierte en autorreferencial, ya no está abierta al encuentro con Dios y con los demás y se repliega sobre ella misma buscando únicamente satisfacer sus propias necesidades. Por el contrario, la defensa auténtica de los derechos ha de contemplar al hombre en su integridad personal y comunitaria”

712 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 8, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 51, y Mensaje para la XLIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2009, 12.

713 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 48.

714 FLECHA-ANDRÉS, J. R., “Ley natural y presencia cristiana en el mundo”, *cit.*, pp. 61-62

715 BENEDICTO XVI, Discurso a seis nuevos embajadores ante la Santa Sede, 9 de junio de 2001: “Así pues, urge llegar a conjugar la técnica con una fuerte dimensión ética, pues la capacidad que tiene el hombre de transformar y, en cierto sentido, de crear el mundo por medio de su trabajo, se realiza siempre a partir del primer don original de las cosas hecho por Dios (cf. Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 37). La técnica debe ayudar a la naturaleza a abrirse, según la voluntad del Creador. Trabajando de este modo, el investigador y el científico se adhieren al plan de Dios, que ha querido que el hombre sea el culmen y el gestor de la creación”.

716 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 50.

717 BENEDICTO XVI, Discurso a seis nuevos embajadores ante la Santa Sede, 9 de junio de 2001.

718 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de las ciencias sociales, 4 de mayo de 2009.

Durante el breve tiempo transcurrido desde el inicio de su pontificado hasta la fecha, el Papa Francisco ha tenido ocasión de pronunciarse en varias ocasiones sobre los derechos humanos. Al respecto, presenta líneas de continuidad y originalidad respecto de su predecesor.

El principal matiz diferencial que puede apreciarse es el carácter eminentemente práctico con el que afronta las enseñanzas sobre la dignidad de la persona⁷¹⁹. Por ello, sin desconocer las cuestiones de fondo relativas a sus bases antropológicas y teológicas, adquiere una decisiva importancia la función de denunciar la privación de derechos básicos que sufren extensas masas sociales, como contrapunto a los reconocimientos formales plasmados en los tratados internacionales⁷²⁰. Con este fin se acuña la expresión “cultura del descarte”, definidora de una mentalidad socioeconómica que prescinde de colectivos improductivos de la población, denegándoles el acceso a bienes universales básicos⁷²¹. Como remedio a esta situación, el Papa argentino propone un adecuado equilibrio entre los derechos individuales y sociales que tenga en cuenta las necesidades de entidades intermedias, como la familia⁷²². En idéntico sentido debe interpretarse su radical condena de la trata de personas, ya que la misma implica un atentado contra la dignidad de seres humanos que se ven privados de sus libertades más básicas y degradados a la condición de objeto⁷²³.

719 FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 231-232: “De ahí que haya que postular un tercer principio: la realidad es superior a la idea. Esto supone evitar diversas formas de ocultar la realidad: los purismos angélicos, los totalitarismos de lo relativo, los nominalismos declaracionistas, los proyectos más formales que reales, los fundamentalismos ahistóricos, los eticismos sin bondad, los intelectualismos sin sabiduría (...) La idea —las elaboraciones conceptuales— está en función de la captación, la comprensión y la conducción de la realidad. La idea desconectada de la realidad origina idealismos y nominalismos ineficaces, que a lo sumo clasifican o definen, pero no convocan”, y GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “Los vuelcos en la Iglesia. De Ratzinger a Bergoglio”, *Veritas*, n° 30, Ed. Pontificio Seminario Mayor de San Rafael, Casablanca (Chile), 2014, p. 158: “Benedicto XVI puso en el centro de su atención la verdad, generadora de amor y de libertad, como primacía de la vida humana y la fe en el Dios revelado en Cristo como primacía tanto de la experiencia personal del cristiano como del diálogo con la razón y la cultura. Francisco I, en cambio, ha puesto en primer plano la justicia como primacía de la vida social y política, mientras que ha puesto como primacía de la vida cristiana la misericordia, la pobreza, la atención a los pobres, la presencia en “no-lugares de humanidad”, donde prevalecen la violencia, el crimen, el desamor”.

720 FRANCISCO I, Discurso al Consejo de Europa, 25 de noviembre de 2014: “También hay que tener en cuenta que, sin esta búsqueda de la verdad, cada uno se convierte en medida de sí mismo y de sus actos, abriendo el camino a una afirmación subjetiva de los derechos, por lo que el concepto de derecho humano, que tiene en sí mismo un valor universal, queda sustituido por la idea del derecho individualista. Esto lleva al sustancial descuido de los demás, y a fomentar esa *globalización de la indiferencia* que nace del egoísmo, fruto de una concepción del hombre incapaz de acoger la verdad y vivir una auténtica dimensión social.”, y *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 90: “Pero especialmente deberían exasperarnos las enormes inequidades que existen entre nosotros, porque seguimos tolerando que unos se consideren más dignos que otros... Seguimos admitiendo en la práctica que unos se sientan más humanos que otros, como si hubieran nacido con mayores derechos”.

721 FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 53: “Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida... Hemos dado inicio a la cultura del «descarte» que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son «explotados» sino desechos, «sobrantes»”.

722 FRANCISCO I, Discurso a las autoridades en el Palacio Presidencial de Tirana, 21 de septiembre de 2014, y *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 190: “Lamentablemente, aun los derechos humanos pueden ser utilizados como justificación de una defensa exacerbada de los derechos individuales o de los derechos de los pueblos más ricos”.

723 FRANCISCO I, Mensaje para la XLVII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2013, 7, Discurso a los participantes en la plenaria del Consejo Pontificio de los Inmigrantes e Itinerantes, 24 de mayo de 2013, Mensaje para la XLVIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2014, 4, y Discurso en la ceremonia para la firma de una declaración de los líderes religioso contra la esclavitud, 2 de diciembre de 2014.

Por contra, pueden apreciarse evidentes puntos de contacto con las enseñanzas de Benedicto XVI en la exigencia de que los derechos no se apoyen en una visión inmanentista, fundada en una abstracta idea de “igualdad”, sino desde una óptica trascendente que encuentra la fraternidad común universal en la experiencia de un mismo Padre-Dios para todo el género humano y, como consecuencia de ello, el consiguiente respeto al orden divino de la Creación que no debe ser irresponsablemente vulnerado⁷²⁴.

En relación con este último extremo, reviste singular importancia la reciente encíclica *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), cuyo objeto principal es el análisis de los problemas ambientales y el cambio climático desde la perspectiva de una antropología humanista y cristiana, la cual entiende el ecosistema como una realidad que debe ser reconocida y respetada dentro del plan del Creador⁷²⁵.

Asimismo, Bergoglio se ha hecho eco de derechos de nuevo cuño articulados como presupuestos indispensables para conseguir el goce efectivo de los restantes, como el acceso al agua potable, requisito imprescindible para desarrollar el derecho a la vida⁷²⁶, o el derecho a la paz entendido como “*pre-condición necesaria para el ejercicio de todos los otros derechos*”⁷²⁷.

En definitiva, los rasgos distintivos de Francisco I en su doctrina sobre los derechos humanos se pueden resumir en dos: la preocupación por la privación de derechos básicos padecida por extensas capas de la población y una decidida apuesta por la promoción de los novísimos derechos⁷²⁸.

724 FRANCISCO I, *Lumen Fidei*, 29 de junio de 2013, 54-55.

725 FRANCISCO I, *Laudato Si'* 24 de mayo de 2015, 76: “Para la tradición judío-cristiana, decir “creación” es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado”.

726 FRANCISCO I, *Laudato Si'*, 24 de mayo de 2015, 30 y 185.

727 FRANCISCO I, Mensaje para la XLVII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2013, 7.

728 No obstante, esta corriente favorable a la proliferación de derechos ha sido criticada duramente por HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l'homme*, cit., pp. 42-46, como tendremos ocasión de exponer en el capítulo de esta tesis dedicado a la jerarquía de los derechos humanos.

5. CONTINUIDAD O DISCONTINUIDAD DEL MAGISTERIO PONTIFICIO

5.1 LA COHERENCIA DEL MAGISTERIO COMO PROBLEMA.

El examen de la evolución histórica del Magisterio respecto a los derechos humanos pone de manifiesto importantes divergencias en sus textos. No se debe olvidar que la extensión del período de tiempo analizado –más de doscientos años, desde el final del siglo XVIII hasta comienzos del XXI- influye poderosamente en las oscilaciones que se pueden vislumbrar a través de los diferentes pronunciamientos.

Sin embargo, dicha afirmación no es óbice para plantear, como cuestión de singular trascendencia, la existencia o no de una continuidad en los documentos papales concernientes a los derechos fundamentales y a las declaraciones que los sustentan. Y ello no sólo tomando en consideración la autoridad que revisten desde el punto de vista teológico sino también su trascendencia jurídica, dado que constituyen un elemento esencial para la adecuada comprensión del alcance de las enseñanzas de la Iglesia católica en relación con los derechos del hombre y la interpretación que de los mismos se hace por esta confesión religiosa.

Para conseguir este objetivo, se deben tener muy en cuenta los diversos contextos históricos y la fundamentación filosófica tanto de las distintas declaraciones de derechos como de las enseñanzas pontificias. Si a ello se le une un cuidadoso examen de la literalidad de los textos, se podrá obtener una adecuada comprensión de la postura eclesial en relación con esta materia y del sentido profundo de su evolución doctrinal.

La estructura del presente capítulo comienza con el examen alternativo de las posiciones defendidas por diversos autores acerca de la continuidad o discontinuidad del Magisterio, desgranando los argumentos que se vierten en uno u otro sentido. A continuación desarrollaremos nuestra propuesta específica sobre el actual estado de la cuestión, para lo cual será de extraordinario valor la exposición previa de la enseñanza de Benedicto XVI en relación con el Concilio Vaticano II y sus claves hermenéuticas, recogida en su discurso dirigido a la Curia romana el 22 de diciembre de 2005. Tomando en consideración dicho documento, intentaremos aplicar el método propuesto para interpretar el sentido de las distintas encíclicas que se han ocupado de la libertad religiosa y la compatibilidad o contradicción entre las mismas.

Resulta necesario añadir que, aunque el presente trabajo se pretende ofrecer un análisis lo más neutral y completo posible de la posición del Magisterio respecto a las declaraciones de derechos humanos surgidas durante la Modernidad, dicho objetivo tropieza con importantes dificultades para formular afirmaciones categóricas, máxime cuando nos encontramos en una época cultural fuertemente imbuida de las ideas de escepticismo epistemológico y globalización del relativismo⁷²⁹. Este “pensamiento dominante” obstaculiza poderosamente la consecución de acuerdos prácticos en

729 DUFOUR, B., (Trad. Rodríguez, E.), “La declaración “*Dignitatis humanae*” 30 años después de su promulgación. Desplazamiento y giro”, *cit.*, p. 346: “La sospecha respecto de lo universal y la duda alimentada en torno al derecho natural y tendente a la exacerbación de los parámetros psicológicos, sociológicos y culturales, comprometen la posibilidad misma de definir los derechos de la persona humana”.

la materia⁷³⁰, y ello a pesar de la cuasi universal admisión teórica de la dignidad humana como fundamento de las relaciones internacionales, si bien este discurso “políticamente correcto” aparece frecuentemente impregnado de un innegable cinismo en múltiples foros ideológicos o diplomáticos⁷³¹.

Evidentemente, al no tratarse de un análisis abstraído de la realidad concreta, la exposición que pretendemos desarrollar se encuentra fuertemente condicionada por las diversas interpretaciones que acerca del significado y aplicación de los derechos humanos concurren en el actual momento histórico. Esta divergencia se encuentra potenciada por varios elementos dentro de los cuales podemos destacar, primeramente, los genéricos términos que emplea la propia Declaración de 1948 en sus enunciados, concebida de esta manera para conseguir el máximo consenso posible entre las distintas naciones e ideologías existentes en la época de su redacción⁷³² y, en segundo lugar, la crisis definitoria que las doctrinas posmodernas y relativistas generan en las nociones básicas sobre las que se sustenta el mismo concepto de derechos humanos: la persona, la dignidad humana o la universalidad de los valores que la inspiran⁷³³.

5.2 TEORÍAS DEFENSORAS DE LA CONTINUIDAD DEL MAGISTERIO.

Un amplio sector doctrinal entiende que no existe una auténtica contradicción en la postura de la

730 Ciertamente, constituye una labor prometeica alcanzar conclusiones mínimamente estables acerca de instituciones que se encuentran fuertemente cuestionadas en sus elementos definitorios, y a ello no es ajeno la discusión sobre la existencia o no de fundamento en los derechos humanos, su universalidad o, incluso, su valor jurídico. Dicha dificultad ha sido expresada por OLLERO, A., *Religión, racionalidad y política*, cit., pp. 202-203: “Faltos de un efectivo fundamento en la naturaleza humana (sólo metafísicamente constatable), es lógico que a los derechos humanos se les discuta su condición de tal en amplios ámbitos geográficos, cultural o religiosamente distantes de la civilización occidental”.

731 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dignidad y derechos de la persona humana*, 3.2.2, 1983: “Como hemos visto, en el mundo de hoy existe un consenso bastante general sobre el valor normativo-ético de los derechos humanos. Por el contrario, consta suficientemente que hay una gran disensión tanto sobre su justificación filosófica e interpretación jurídica, como sobre su realización política. Y, por ello, en materia de derechos humanos aparecen muchos equívocos. En la práctica se encuentran frecuentemente injusticias y lesiones de las libertades de la persona”, y SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Los Derechos Humanos, entre la retórica y la ideología”, cit., p. 670: “En la inmensa comedia o tragicomedia o comedia bufa) moral contemporánea le corresponde a los derechos humanos un papel estelar. Son la más acabada expresión del aparente y falso consenso moral contemporáneo. Son parte de ese conjunto de convicciones que tendrían sentido dentro de un sistema moral que hoy ha perdido vigencia. Fuera de él, apenas significan algo más que retórica o arma para la propaganda política”.

732 MARITAIN, J., “Introduction”, en AA. VV., *Les droits de l’homme. Problèmes, vues et aspects*, cit., p. III: “En el dominio de las afirmaciones prácticas, al contrario, un acuerdo sobre una declaración [de derechos del hombre] común es posible, mediante una aproximación más pragmática que teórica y un trabajo colectivo de confrontación, de refundición y de puesta a punto de fórmulas, de manera que éstas resulten aceptables a unos y a otros, como puntos de convergencia práctica, cualesquiera que sean las oposiciones entre las perspectivas teóricas”, y DE LA CHAPELLE, P., *La Déclaration universelle des droits de l’homme et le catholicisme*, cit., pp. 42-43: “Otra tendencia de esta tercera sesión de la Comisión [encargada de la redacción de la Declaración de 1948] debe ser mencionada. Las delegaciones de la India, Reino Unido y China deseaban ver el texto de Ginebra reducido, y su redacción más esquematizada, permitiendo así a la Declaración presentarse con más fuerza en un enunciado breve y condensado. Estas voces fueron parcialmente seguidas (...) Esperar la Carta completa de los derechos del hombre, significaba correr el riesgo de perder todo lo ganado con el trabajo de la Declaración. Las circunstancias imponían una decisión rápida”.

733 HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 37: “Los síntomas son aquí la paradoja de los derechos humanos y la democracia europea: por una parte, los derechos humanos tienen predominio como nuestro “artículo de exportación” y legado al mundo; por otra parte, nos negamos a definir esos derechos como derechos humanos universalmente válidos, constantes e incluso eternos. Ya no creemos que haya una naturaleza humana y, por tanto, derechos humanos, y tampoco creemos ya que el concepto de verdad signifique algo”.

Iglesia Católica en relación con los derechos del hombre desde la época de la Revolución francesa hasta el día de hoy, sino que, en el fondo, ha mantenido una coherencia interna.

Dentro de esta línea de pensamiento gozan de especial importancia las posturas de Murray, Fazio y Soler, quienes mantienen que no se produce discontinuidad entre el Magisterio preconiliar y posconiliar en materia de libertad religiosa sino que, más bien, sería el resultado de aplicar distintos enfoques sobre un misma cuestión o, incluso, de utilizar lenguajes distintos en situaciones históricas muy diversas. En suma, la posición eclesial habría sido siempre la misma en materia de principios, frente a circunstancias cambiantes que, en un momento determinado, exigieron una actuación determinada y, posteriormente, otra diferente.

El padre jesuita Murray⁷³⁴, representante de las corrientes teológicas más cercanas al denominado “modelo americanista”⁷³⁵, defiende la inexistencia de contradicción en la enseñanza pontificia en tanto que las condenas papales del siglo XIX y el Vaticano II no hablan de lo mismo y, por tanto, su objeto es diferente aunque se utilicen las mismas denominaciones en los diferentes documentos. Mientras Pío IX se refería a una noción de libertad de conciencia que partía de la filosofía naturalista o inmanentista, la cual degeneró en el totalitarismo moderno, el Concilio se refiere a otra realidad distinta, la cual sería el resultado de la evolución experimentada por el liberalismo y la doctrina católica en función de las múltiples contingencias históricas que han afectado a su devenir temporal⁷³⁶.

Para demostrar dicha afirmación, el teólogo estadounidense expone de forma detallada el desarrollo de la doctrina pontificia desde León XIII hasta el Concilio, apreciando en el mismo un progresivo cambio de perspectiva respecto a la libertad religiosa y a las relaciones con los gobiernos liberales. Acaba concluyendo que la doctrina de la *Dignitatis Humanae* es plenamente tradicional y nueva a la vez, en tanto que la tradición se actualiza y progresa atendiendo a las nuevas situaciones⁷³⁷.

La tesis de Murray puede ser objeto de crítica en varios extremos. Desde el punto de vista metodológico, se centra de forma exclusiva en la perspectiva del Magisterio sin analizar en profundidad si, desde un análisis estrictamente jurídico, las denostadas libertades revolucionarias

734 J. Courtney Murray fue uno de los expertos que intervino en la segunda redacción de la *Dignitatis Humanae* y su artículo *Libertad religiosa: la posición del episcopado americano* –cuyo texto se puede leer en <http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1963i.htm>, visitado el 31 de marzo de 2014– tuvo una considerable influencia en la versión definitiva de la declaración conciliar. Según DUFOUR, B., (Trad. Rodríguez, E.), “La Declaración *Dignitatis Humanae* 30 años después de su promulgación. Desplazamiento y giro”, *cit.*, p. 334, la aportación de este teólogo americano resultó decisiva para que el texto conciliar adoptara un carácter eminentemente jurídico, al modo del constitucionalismo moderno, aunque a petición del primado de Polonia, Mons. Wiszynski, se completó con una profundización filosófica para evitar el riesgo de que los regímenes totalitarios marxistas manipularan este derecho fundamental transformándolo en una herramienta legal para la “liberación de la religión”.

735 HAMER, J., (Trad. De Pablos, B.), “Historia del texto de la Declaración”, en AA. VV. *Vaticano II. La libertad religiosa*, Ed. Taurus, Madrid, 1969, pp. 92-93, considera que la posición americana se basa en los siguientes puntos esenciales: 1) La libertad religiosa no es una cuestión de índole moral sino jurídico-constitucional, y 2) La autoridad política carece de competencia en materia religiosa ya que se limita exclusivamente a asuntos de índole secular. Resulta evidente la influencia de la historia constitucional norteamericana en las soluciones aportadas a la relación Iglesia-Estado.

736 MURRAY, J. C., (Trad. De Pablos, B.), “Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, *cit.*, pp. 143-148.

737 *Ibidem*, pp. 151-186.

del siglo XIX eran diferentes o idénticas a los modernos derechos fundamentales con independencia del contexto histórico-filosófico en el que surgieron. Por otro lado, la propia evolución o desarrollo que profusamente expone el jesuita norteamericano revela la existencia de un largo camino recorrido desde una postura inicial de fuerte rechazo a otra posterior de amplia aceptación, por lo que mal podríamos hablar de continuidad propiamente dicha sino más bien de evolución. Y, por último, la afirmación de que la doctrina sobre libertad religiosa del Vaticano II sea simultáneamente tradicional e innovadora implica una hermenéutica de reforma, lo cual desmiente la inexistencia de un cierto nivel de contradicción con las posturas decimonónicas⁷³⁸.

En una clave distinta, Mariano Fazio entiende que lo que se ha producido es un cambio de perspectiva. Mientras los documentos pontificios del siglo XIX adoptan un punto de vista objetivo, fundado en la Revelación, para enjuiciar los derechos civiles en general y la libertad de cultos en particular, la declaración *Dignitatis Humanae* afronta la cuestión desde una óptica subjetiva, colocando el acento en la facultad de toda persona de adherirse con libertad y sin coacción alguna a la fe verdadera⁷³⁹. Subraya el autor que la postura conciliar no implica subjetivismo sino aceptación de la subjetividad a la que la Modernidad otorga una especial relevancia⁷⁴⁰, y que, en ningún caso, podría extraerse de los documentos conciliares una aceptación incondicionada o identificación del credo católico con una libertad “absoluta” de corte liberal, entendida como radicalmente autónoma y desvinculada de cualquier parámetro de verdad objetiva⁷⁴¹. Fundándose en este razonamiento, considera que ambas perspectivas, la preconiliar y la de la *Dignitatis Humanae*, coinciden en el rechazo al indiferentismo religioso y la proclamación de la obligación moral de buscar la verdad acerca de Dios y no son contradictorias sino complementarias⁷⁴².

Sobre la base del discurso del Papa alemán a la Curia romana en la Navidad de 2005, entiende Fazio que en el reconocimiento expreso por el Concilio de la libertad religiosa “*no ha habido ninguna ruptura, sino profundización dinámica de la tradición*”⁷⁴³. En relación con ello, menciona

738 De hecho, RHONHEIMER, M., “La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la “hermenéutica de la reforma” de Benedicto XVI”, en AA. VV. (ARANDA, A., LLUCH, M. y HERRERA, J., eds.), *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2014, p. 171, afirma que los intentos de establecer esta hermenéutica de “continuidad”, han constituido un rotundo fracaso desde el punto de vista práctico, en tanto no ha conseguido que la corriente integrista rectifique su rechazo a la doctrina conciliar, y también desde el teórico, dada su debilidad argumental.

739 FAZIO, M., *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, cit., pp. 96-100. En este sentido, se puede interpretar que los pronunciamientos magisteriales decimonónicos partían de una perspectiva iusnaturalista objetiva, que entiende la ley natural como un conjunto de preceptos de carácter moral que impone deberes a los individuos entre los que se encuentra el de dar culto al Dios verdadero, mientras que el texto conciliar constituye una expresión del iusnaturalismo subjetivo, especialmente preocupado por los derechos naturales subjetivos de las personas que nacen de la ley natural, entre los que se encuentra el de dar culto a Dios de acuerdo con la recta conciencia personal. Para profundizar en ambos tipos de iusnaturalismo, vid. FINNIS, J., (Trad. Orrego, C.), *Ley natural y derechos naturales*, cit., pp. 234-235, y CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (I)”, cit., pp. 142-143, quienes consideran que la línea divisoria entre ambas concepciones se localiza temporalmente en el siglo XVII.

740 FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Ed. Rialp, Madrid, 2007, p. 391.

741 El teólogo argentino identifica libertad “absoluta” con liberalismo, reproduciendo en este extremo la doctrina mantenida por las condenas del XIX. Sin embargo esta generalización no resulta adecuada por falta de matización al existir diversas corrientes dentro del pensamiento liberal, extremo éste reconocido por el mismo autor en FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, cit., pp. 187-188.

742 FAZIO, M., *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, cit., pp. 95-97.

743 *Ibidem.*, p. 100. Esta afirmación es muy similar a la tesis que defiende MURRAY, J. C. (Trad. De Pablos, B.), “Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa”, cit., p. 185: “En

la tradicional distinción entre lo secular y lo trascendente, introducida por el cristianismo, y el ejemplo de los mártires de los primeros tiempos de la Iglesia.

En resumen, para el profesor argentino no existe contraposición entre las condenas realizadas por Pío IX y otros pontífices a los derechos liberales y la aceptación de los mismos por la *Dignitatis Humanae*, sino que ambas posturas son compatibles teniendo en cuenta la distinta perspectiva con la que se aborda esta cuestión por la doctrina papal en los diferentes momentos históricos. Mientras en el siglo XIX primaba la defensa de la verdad objetiva contenida en la Revelación, a mediados de la centuria siguiente se privilegió la tutela de la legítima subjetividad de la persona sin caer en los excesos del subjetivismo filosófico⁷⁴⁴.

La objeción que puede oponerse frente a este planteamiento es que, con independencia de la perspectiva adoptada en el Magisterio, el objeto del rechazo y del posterior reconocimiento es sustancialmente el mismo: el derecho fundamental a la libertad de cultos. En este sentido, la libertad para realizar el acto de fe sin coacción externa del poder político no se puede considerar negativa en el siglo XIX y positiva en la centuria siguiente sin caer en una contradicción lógica, de ahí la imposibilidad de mantener una continuidad. Lo que realmente sucedió, a nuestro entender, es que en un primer momento se confundieron los niveles jurídico y el filosófico de la libertad de creencias, amalgamándolos en un mismo bloque sin distinción, y posteriormente se deshizo el entuerto distinguiendo ambos planos. A ello hemos de añadir que tampoco se llevó a cabo por la doctrina pontificia un imprescindible discernimiento entre las distintas corrientes liberales⁷⁴⁵.

Por otro lado, la distinción entre la postura objetivista del Magisterio preconiliar y la tutela de la subjetividad a partir del Vaticano II no es tan tajante como la presenta Fazio, pues, por un lado, la *Dignitatis Humanae* y los papas posteriores reconocen los derechos humanos como espacio de libertad del sujeto de acuerdo con su dignidad debidamente enmarcado dentro del respeto a la verdad moral objetiva⁷⁴⁶, y, del otro, León XIII ya defendió la existencia de una libertad cristiana

conclusión, la doctrina de *Dignitatis Humanae* es plenamente tradicional. Es nueva también, en el sentido de que la tradición es siempre una tradición en crecimiento y progreso”.

744 GALLEGU, E., *Fundamentos para una Teoría del Derecho*, cit., p. 101, considera que la labor de la doctrina pontificia es, precisamente, liberar a los derechos humanos de su excesiva carga individualista y subjetivista.

745 No debemos olvidar que varios miembros de esta corriente de pensamiento consideran plenamente compatible una fe profundamente cristiana con la base su filosofía. Así sucede, por ejemplo, con el llamado “padre del liberalismo” al defender que los derechos de las personas tienen su origen en una ley natural que cuenta con un indudable fundamento teológico, como sucede con LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Ed. Aguilar, Madrid, 1981, p. 10: “El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; porque, siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, (...) son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a Él y no a otro”.

746 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1967, 2: “Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y enriquecidos por tanto con una responsabilidad personal, están impulsados por su misma naturaleza y están obligados además moralmente a buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión”, y JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17: “Precisamente en nombre de estas premisas concernientes al orden ético objetivo, los derechos del poder no pueden ser entendidos de otro modo más que en base al respeto de los derechos objetivos e inviolables del hombre”, y *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 101: “En el ámbito político se debe constatar que la veracidad en las relaciones entre gobernantes y gobernados; la transparencia en la administración pública; la imparcialidad en el servicio de la cosa pública; el respeto de los derechos de los adversarios políticos; la tutela de los derechos de los acusados contra procesos y condenas sumarias; el uso justo y honesto del dinero público; el rechazo de medios equívocos o ilícitos para conquistar, mantener o aumentar a cualquier costo el poder, son principios que tienen su

como ámbito inmune a la coacción externa en la adhesión personal a la fe católica⁷⁴⁷. Por tanto, la diferenciación radical entre subjetividad y objetividad no constituye un rasgo distintivo adecuado entre ambas tendencias, ya que ambos criterios se entremezclan -si bien con variedad de matices- en los documentos anteriores y posteriores al Concilio.

A idéntica conclusión que los autores antes mencionados llega Carlos Soler, si bien fundándose en otros presupuestos. Para ello apela a las divergencias jurídicas existentes en diferentes momentos históricos, entendiendo que el concepto de “derecho” que emplearon los pontífices del siglo XIX no es el mismo que el plasmado en los documentos del Vaticano II⁷⁴⁸.

Partiendo de dicha premisa, el canonista español mantiene que la idea de derecho que tiene en mente la doctrina preconiliar lo considera como una auténtica legitimación para actuar⁷⁴⁹, lo que implica una total identificación entre lo legalmente permitido y lo moralmente correcto⁷⁵⁰. De ahí que las condenas papales deban interpretarse como un rechazo a la legitimación jurídica para realizar actos contrarios a la moral natural⁷⁵¹.

Por contra, el Concilio sigue la noción de derecho como conjunto de relaciones intersubjetivas que se encuentran configuradas por “conductas debidas” a cada sujeto social por los demás. Por tanto el derecho a la libertad religiosa implica una auténtica inmunidad ante la coacción exterior dirigida principalmente a la abstención de los poderes públicos en esta esfera de libertad de los ciudadanos⁷⁵².

base fundamental —así como su urgencia singular— en el valor trascendente de la persona y en las exigencias morales objetivas de funcionamiento de los Estados”.

747 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 18: “Es, por otra parte, costumbre de la Iglesia vigilar con mucho cuidado para que nadie sea forzado a abrazar la fe católica contra su voluntad, porque, como observa acertadamente San Agustín, «el hombre no puede creer más que de buena voluntad»”, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 21: “Pero puede entenderse también en el sentido de que el hombre en el Estado tiene el derecho de seguir, según su conciencia, la voluntad de Dios y de cumplir sus mandamientos sin impedimento alguno. Esta libertad, la libertad verdadera, la libertad digna de los hijos de Dios, que protege tan gloriosamente la dignidad de la persona humana, está por encima de toda violencia y de toda opresión y ha sido siempre el objeto de los deseos y del amor de la Iglesia”.

748 SOLER, C., “La noción de derecho que subyace en *Dignitatis Humanae*”, *Fidelium Iura*, nº 4, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, pp. 57-58. Este argumento ya aparece apuntado por PAVAN, P., (Trad. De Pablos, B.), “El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales”, AA. VV., *Vaticano II. La libertad religiosa*, cit., pp. 190-191: “La concepción del derecho sobre la que se apoyan estos Padres sostiene que “solo la verdad tiene derechos”, mientras que “el error no puede tener ningún derecho” (...) En consecuencia, las relaciones entre las personas y los valores espirituales no son relaciones jurídicas; son, si las hay, relaciones metafísicas, lógicas o morales. Las relaciones intersubjetivas son siempre y solamente relaciones intersubjetivas, es decir, entre sujetos o de persona a persona. Por esto la concepción del derecho a la que acabamos de hacer referencia no tiene hoy consistencia alguna, y los argumentos que se apoyan en ella caen por sí mismos”.

749 SOLER, C., “La noción de derecho que subyace en *Dignitatis Humanae*”, cit., pp. 58-60.

750 Esta visión del derecho aparece confirmada en PÍO VI, *Quod aliquantum*, 10 de marzo de 1791, tomado de CHAUNU, J., *Droits de l'Église et droits de l'homme. Le bref Quod Aliquantum et autres textes*, cit., p. 97 y 98, cuando habla de “libertad absoluta” y “licencia” para actuar.

751 SOLER, C., “La noción de derecho que subyace en *Dignitatis Humanae*”, cit., p. 62: “Así pues, en un contexto en que la filosofía del derecho concebía los derechos subjetivos como legitimaciones morales para obrar, la libertad religiosa sólo podía fundamentarse intelectualmente en el indiferentismo moral, o, para ser más exactos, en el indiferentismo religioso”.

752 Este mismo concepto es el que se mantiene por PAVAN, P., (Trad. De Pablos, B.), “El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales”, cit., p. 195: “El objeto del derecho a la libertad religiosa es, pues, una inmunidad de coerción por parte de los individuos, grupos sociales y poderes públicos”. En idéntico sentido se pronuncia la Sentencia del Tribunal Constitucional 24/1982, de 13 de mayo (BOE nº 137, 9 de junio de 1982): “Dicho de otro modo, el principio de libertad religiosa reconoce el derecho de los ciudadanos a actuar en este campo con plena

De esta manera se produce una evolución del concepto empleado, desplazando la base de la argumentación desde la moralidad o no de las actuaciones contempladas al establecimiento de situaciones de equitativa y recíproca correspondencia entre los ciudadanos. Como consecuencia de ello, el factor decisivo dentro de las relaciones jurídicas serán las conductas exigibles -cuyo título es el derecho subjetivo- para las cuales el ordenamiento arbitra distintas garantías que conducen a su plena efectividad⁷⁵³.

En definitiva, Soler entiende que durante los siglos XIX y primera mitad del XX se ha producido una auténtica confusión histórico-terminológica que se corrige por la *Dignitatis Humanae*, pero sin que esto implique forzosamente discontinuidad ya que en los documentos magisteriales de una y otra época se estaban analizando conceptos distintos de derecho. La coherencia de los diversos pronunciamientos se funda en que el objeto de los mismos es diferente en cada etapa histórica: la legitimación moral para actuar, durante el Magisterio preconiliar, y el derecho como relación intersubjetiva o justicia interpersonal, en la línea iniciada por la varias veces citada declaración conciliar sobre libertad religiosa y seguida por los pontífices posteriores⁷⁵⁴.

No obstante, apreciamos un extremo harto discutible en esta construcción teórica. La misma es útil para entender el cambio de enfoque que adopta el Magisterio respecto a la idea de derecho en abstracto, pero no explica la evolución del mismo respecto a una institución -los derechos humanos en general y la libertad religiosa en particular- cuya formulación jurídica no ha variado sustancialmente en los últimos siglos⁷⁵⁵, y es en la nueva perspectiva magisterial donde se aprecia la discontinuidad. Esta afirmación la ratificaremos más adelante con el examen de la literalidad de los textos contenidos de las distintas declaraciones de derechos.

Asimismo, el hecho de sostener que el derecho subjetivo constituye un concepto plenamente identificable con la legitimación moral de las conductas constituye una equivocación no achacable a la propia noción de derecho subjetivo, sino más bien a la falta de una adecuada distinción entre los campos de la moral y el derecho⁷⁵⁶. En este sentido, el origen de la confusión bien puede encontrarse en ciertas lecturas tomistas asumidas por el Magisterio decimonónico⁷⁵⁷, excesivamente

inmunidad de coacción del Estado y de cualesquiera grupos sociales" (FJ 1).

753 SOLER, C., *Iglesia y Estado en el Vaticano II*, cit., pp. 140-146.

754 *Ibidem.*, pp. 145: "Desde esta consideración se puede intentar deshacer -saliendo ya del tema de la declaración en sí- un complejo nudo histórico. El nudo consiste en que la noción del derecho subjetivo como facultad moral de obrar -criticada por Lachance- se introdujo en la polémica decimonónica y la inficionó de modo insoluble. Evidentemente, sólo superando esa noción y sustituyéndola por la de relación de justicia entre personas era posible admitir la libertad religiosa sin caer en el indiferentismo más craso".

755 Entendemos que en los últimos doscientos años no ha cambiado, de forma esencial, la consideración jurídica de los derechos de primera generación -entre los que se encuentra la libertad de cultos- como limitaciones al poder político para violar al ámbito inviolable de autonomía de toda persona inherente a su dignidad. Evidentemente, los derechos fundamentales sí han experimentado transformaciones en otros extremos como ha sucedido, por ejemplo, con la ampliación de su elenco mediante el reconocimiento de los de carácter social o económico.

756 KRIELE, M., (Trad. Beneyto, J. M.), "Libertad y dignidad de la persona humana", *Persona y Derecho*, nº 9, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, p. 42: "Sobre este principio [la perfección moral sólo puede basarse en la libertad] se construyó la típica distinción de la Ilustración entre *Derecho* y *Moralidad*. El Derecho, como orden coactivo heterónomo no puede obligar al cumplimiento de todas las reglas, sino que obliga a un mínimo ético (Georg Jellinek)".

757 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 92, a.1, cit. p. 718: "Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud". Sin embargo, no es menos cierto que hay otras afirmaciones del Aquinate que matizan el pensamiento anterior, v. gr. *ibidem*, I-II, q. 96, a. 2, p. 749: "Ahora bien,

tributarias del moralismo político aristotélico, las cuales consideran que el poder temporal –Estado o monarca- tiene como misión propia la de imponer una conducta virtuosa a sus ciudadanos⁷⁵⁸. De esta concepción resulta una confusión entre los derechos civiles y la bondad moral de los actos, pero no cabe dicha mezcla dentro de una visión moderna donde la función del Estado se limita a garantizar los mínimos éticos imprescindibles para una pacífica convivencia⁷⁵⁹. Por tanto, el derecho subjetivo, como título que habilita para la defensa jurídica de una determinada conducta, debe ser examinado con independencia de las motivaciones morales del titular en su ejercicio, ya que éstas últimas tienen carácter extrajurídico y pertenecen al fuero interno propio de la moral⁷⁶⁰.

Además se puede añadir otra fuente que pudo inducir en el ámbito católico a una errónea identificación entre derecho subjetivo y legitimidad moral. El jesuita Francisco Suárez jugó un papel muy relevante en la elaboración de la idea del derecho como facultad o potestad dentro de la tradición tomista, con la consiguiente influencia en la argumentación filosófica de los textos magisteriales. Este teólogo incluyó dentro del concepto “*ius*” la acepción de “*cierta facultad moral que tiene cada uno con respecto a una cosa que es suya o a una cosa que le es debida*”⁷⁶¹. El término “moral” se utiliza en este contexto para diferenciarla de cualidades o facultades físicas que tiene todo ente, de manera que sirve para identificar una facultad racional o espiritual, exclusiva del ser humano, y descartar atributos propios de los demás entes que, en ningún modo, pueden considerarse derechos en sentido jurídico⁷⁶². Sin embargo, la palabra “moral” se interpretó, desde

la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquéllos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes”.

758 CONTRERAS, F. J., *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, cit., p. 34: “La larga asociación de la Iglesia con el poder temporal obedece en el fondo a una lógica *perfeccionista* (presente en Aristóteles y, con más vacilaciones, en Santo Tomás) que adjudica al Estado la misión de *obligar a ser virtuosos* a aquellos hombres a los que no les basten la predicación, la educación moral, los argumentos... Llevó mucho tiempo comprender que, por su propia naturaleza, la virtud no puede ser impuesta coactivamente, pues consiste en la elección *libre* de lo mejor”.

759 Debe entenderse que esta última concepción del poder político no implica indiferencia o relativismo ético absoluto en el ejercicio de sus actividades, sino más bien la imposibilidad de que el mismo imponga coactivamente una determinada conducta virtuosa más allá del *minimum* imprescindible para que la sociedad civil no acabe en guerra permanente de todos contra todos. Esta visión del Estado resulta compatible con una actuación de los poderes públicos –principalmente el legislativo- en la que se fomente, de forma indirecta, el bien moral a través de la tutela de las virtudes cívicas que sirven de base a los derechos humanos por medio de incentivos económicos y fiscales, ha sido analizada por CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (III)”, cit., pp. 307-313.

760 En ningún caso se mantiene en la presente tesis una separación radical y tajante entre derecho y moral *modo kelseniano*, sin perjuicio de que tampoco se considere adecuada una plena identificación entre ambos campos. La esfera moral siempre será más exigente con el ser humano que la jurídica, la primera enjuicia las actuaciones desde el punto de vista de la rectitud ética o religiosa, mientras que la segunda pretende la formulación de unas reglas que permitan un mínimo de convivencia social pacífica. La distinción entre ambas esferas ya se empieza a vislumbrar en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 4, cit., p. 713: “El hombre sólo puede legislar sobre las cosas que puede juzgar. Ahora bien, el hombre no puede emitir su juicio sobre los movimientos interiores, que son ocultos, sino solamente sobre los actos exteriores que aparecen a la vista”. Utilizando un símil geométrico, derecho y moral no son dos circunferencias que no se tocan, sino círculos secantes que presentan espacios en parte comunes y en parte independientes.

761 SUÁREZ, F., *De legibus ac Deo legislatore*, (1612), I, 2, 5: “... *facultas quaedam moralis quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debita*”, citado y traducido por GUZMÁN, A., “Historia de la denominación del derecho-facultad como subjetivo”, *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, XXV, Valparaíso, 2003, p. 416, nota 36.

762 GUZMÁN, A., “Breve relación histórica sobre la formación y el desarrollo de la noción de derecho definido como facultad o potestad (“derecho subjetivo”)”, *Ars Iuris Salmanticensis*, vol. 1, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013, pp. 81-84, expone que la aportación suareciana del *ius* como facultad moral surge como una reacción a la definición de derecho subjetivo por Gerson el cual, siendo coherente con la idea

una equivocada perspectiva, con el significado de “*Perteneciente o relativo a las acciones o caracteres de las personas, desde el punto de vista de la bondad o malicia*”⁷⁶³, de forma que el ejercicio de los derechos como potestad se ligó directamente a la bondad moral de una determinada conducta. De ahí la resistencia férrea de los pontífices del siglo XIX en la admisión de la libertad de cultos, al considerarla un refrendo a la equiparación de cualquier religión diferente al cristianismo, es decir, una aceptación del indiferentismo y el relativismo religiosos que cuestiona la fe en Cristo como suprema Verdad revelada por Dios. En el fondo se trata de una confusión semántica que atribuye un significado ético a un concepto meramente descriptivo.

Para finalizar esta crítica al profesor Soler, conviene remarcar que la *Dignitatis Humanae* no sólo reconoce la licitud de la dimensión negativa de la libertad religiosa como inmunidad de coacción externa, lo que ya venía admitido por la tradicional doctrina de la libertad del acto de fe, sino también su faceta positiva de derecho a actuar de acuerdo con los criterios de la propia conciencia, novedad prevista en la moderna libertad de cultos⁷⁶⁴. Por tanto, no es que nos encontremos ante dos concepciones de derecho diferentes, sino ante la recepción por el Magisterio -dentro de la tarea de discernimiento realizada en el Concilio Vaticano II- del concepto de derecho elaborado por el liberalismo político en lo que tiene de positivo, como expresión de la dignidad de la persona, complementándolo con las raíces filosóficas del iusnaturalismo católico y la doctrina de la Revelación⁷⁶⁵.

También se mantiene –si bien en un tono más moderado- la doctrina de la continuidad por Maritain, considerando que el rechazo del Magisterio decimonónico a los derechos del hombre surge de la necesidad de defender determinadas proposiciones innegociables desde el punto de vista de la fe, las cuales fueron, a su vez, indebidamente apropiadas por los defensores del Antiguo Régimen⁷⁶⁶.

aristotélica de considerar las facultades como cualidades propias de todo ser, atribuyó derechos a los animales y demás seres inanimados basándose, por ejemplo, en la facultad de nadar propia de los peces o en la de volar que caracteriza a las aves.

763 Ésta es la primera acepción que presenta el vocablo “moral” en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, en clara oposición a la quinta –“Conjunto de facultades del espíritu, por contraposición a *físico*”- que fue la empleada por Suárez, *vid.* <http://lema.rae.es/drae/>, visitado el 3 de noviembre de 2015.

764 RHONHEIMER, M., “La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la “hermenéutica de la reforma” de Benedicto XVI”, *cit.*, pp. 173-174, insiste en el carácter novedoso para la Iglesia del reconocimiento de la dimensión positiva de la libertad de cultos, máxime cuando se había observado durante siglos una práctica del Estado como guardián supremo de la fe católica y auxilio indispensable para la *salus animarum*. La aceptación del valor primordial de la dimensión positiva de la libertad religiosa ha sido ratificada por BENEDICTO XVI, Mensaje para la XLIV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2010, 3: “*La libertad religiosa está en el origen de la libertad moral...* Por tanto, la libertad religiosa se ha de entender no sólo como ausencia de coacción, sino antes aún como capacidad de ordenar las propias opciones según la verdad”.

765 No compartimos en este punto la opinión de RHONHEIMER, M., “La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la “hermenéutica de la reforma” de Benedicto XVI”, *cit.*, p. 173, nota 7, de que en la declaración conciliar sobre libertad religiosa no hay ninguna referencia al derecho natural, pues en el capítulo segundo de la misma se menciona que este derecho fundamental es exigido por la dignidad humana “*tal y como se la conoce por la palabra revelada y por la razón natural*”, que los hombres sólo pueden atender de forma adecuada a su deber de buscar la verdad en la “*forma adecuada a su propia naturaleza*” con libertad e inmunidad de coacción, y que “*el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza*”, y en el tercero se hacen varias alusiones a la “naturaleza social” del ser humano para justificar la dimensión colectiva de este derecho. Cosa distinta es que la definición expresa de esta libertad de cultos como derecho natural, cosa que no hace el documento conciliar aunque ello se deriva implícitamente de las aseveraciones anteriormente reproducidas.

766 MARITAIN, J., (Mendizábal, A.), *El Humanismo integral: problemas espirituales y materiales de una nueva humanidad*. Ed. Palabra, Madrid, 2001, p. 203.

Dicho análisis, además de excesivamente escueto, resulta un tanto superficial. Más que comprometerse a la defensa de la verdad revelada, el absolutismo -en sus variantes católica, ortodoxa y protestante- pretendió servirse del principio de unión entre el trono y el altar como elaboración doctrinal para la legitimación religiosa de un determinado régimen político. Este modelo de relaciones entre la autoridad religiosa y el poder temporal partía de un fatal error, consistente en ligar factores contingentes - las distintas formas de gobierno, mutables por esencia y dependientes de cada circunstancia histórica- con otros elementos de carácter inmutable y trascendente -las verdades definidas dentro del dogma confesional-⁷⁶⁷. La experiencia histórica demuestra que esta indeseable conmixtión no sólo debe achacarse a los monarcas absolutos sino también a la jerarquía eclesiástica, que se sirvió de la misma para consolidar su expansión territorial e influencia social⁷⁶⁸.

Ralph McInerny también defiende la inexistencia de una ruptura esencial en el Magisterio pontificio antes y después del Concilio Vaticano II, lo cual expresa –comentando la obra de Tierney- mediante la siguiente afirmación:

*“Pero los papas que adoptan el lenguaje de los derechos y los que lo condenaron no están en desacuerdo entre sí. Los derechos son condenados cuando remiten a las suposiciones de la Ilustración que son hostiles e incompatibles con el cristianismo; los derechos se invocan en la medida que se ajustan a la percepción de la naturaleza humana”*⁷⁶⁹.

A nuestro modesto entender, este argumento sufre una contradicción intrínseca. No debe olvidarse que los derechos humanos, si bien tienen su origen histórico en un contexto filosófico y social⁷⁷⁰, constituyen la expresión jurídica de determinadas facultades que corresponden a toda persona por el mero hecho de serlo. De este modo, el rechazo a la libertad religiosa, que es un derecho fundamental, no puede basarse en su presunto origen ilustrado si se defiende simultáneamente que tales derechos tienen su fundamento en la naturaleza humana⁷⁷¹. Al contrario de lo que se llegó a entender en alguna ocasión por el Magisterio⁷⁷², no existe una libertad de conciencia “pagana” y

767 DUFOUR, B., (Trad. Rodríguez, E.), “La Declaración *Dignitatis Humanae* 30 años después de su promulgación. Desplazamiento y giro”, *cit.*, pp. 336-337: “Pero, demasiado dependiente de las estructuras políticas, la Iglesia no pudo seguir los desplazamientos que aparecieron en las sociedades después de 1789. El riesgo de este acontecimiento es la disolución de la naturaleza en la gracia y lo que Pío XII llamará, para denunciarlo, el “sobrenaturalismo”, es decir, la trasposición ideológica de la revelación sobre la sociedad natural, hasta una sacralización de las realidades naturales, cuya forma política extrema es la teocracia”, *vid.*, PÍO XII, Radiomensaje con ocasión de la Navidad, 24 de diciembre de 1954, 3.

768 A pesar de dicha afirmación, MARITAIN, J., (Trad. Esquivias, A.) “Los derechos del hombre y la ley natural”, *cit.*, pp. 28-32, se muestra favorable a una sociedad vitalmente cristiana y contrario a cualquier resurrección de un Estado clerical –o decorativamente cristiano- al modo del josefinismo austríaco o la monarquía prusiana de Federico Guillermo, entendiendo que estos sistemas implicaban una corrupción del papel de la Iglesia, prometiendo privilegios y prebendas a cambio de comprometer seriamente su propia libertad y la credibilidad del mensaje evangélico.

769 McINERNY, R., “Derechos naturales y religión”, *Persona y Derecho*, nº 38, *cit.*, 1998, pp. 155-156.

770 BOBBIO, N., (Trad. Roig, F. de A.), *El tiempo de los derechos*, *cit.*, pp. 67-69, distingue tres fases en la formación de los derechos humanos, siendo la primera de ellas la formulación como teorías filosóficas, a la cual seguirá su positivación en el derecho interno y, finalmente, el reconocimiento en los instrumentos de derecho internacional.

771 No cabe ejemplo más claro de fundamentación iusnaturalista que la propia Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, en cuyo preámbulo y artículos 1, 2 y 4 se expresa que los derechos en ella consignados son naturales y que corresponden a todos los hombres desde su nacimiento.

772 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 9 y 10, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 21-22.

otra “católica” sino un único derecho de toda persona a profesar sus creencias religiosas sin coacciones externas que lo impidan. Y ello es así porque el contenido esencial de esta libertad no ha variado sustancialmente desde las declaraciones de fines del siglo XVIII hasta nuestros días. Lo que sí se ha transformado radicalmente es el contexto político y el papel de este derecho en el marco de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, como consecuencia de una profundización en la conciencia de lo que es el ser humano y su dignidad. En consecuencia, no resulta coherente defender de esta libertad como un derecho natural inherente a la especie humana y, simultáneamente, rechazarla atendiendo a sus presupuestos ideológicos.

McInerny insiste en que resulta muy complicada la explicación de un cambio esencial en la doctrina católica en relación con los derechos naturales. Por ello invoca la necesidad de reflexionar acerca del fundamento de las condenas, concluyendo que actualmente “*lo que uno encuentra en el Magisterio es una utilización del lenguaje de los derechos que busca rescatarlo del nihilismo*”⁷⁷³.

A pesar del justo reconocimiento a la contribución de la reciente doctrina pontificia en favor de una sólida fundamentación de los derechos humanos⁷⁷⁴, resulta evidente la disparidad entre los textos magisteriales de distintas épocas así como la dificultad de explicarlo. Sin embargo, ello no significa que resulte imposible la búsqueda de una solución argumentada que permita, sin incurrir en ningún ataque al dogma, encontrar una explicación razonable a este viraje acudiendo principalmente a razones históricas y no a una gratuita acusación de oportunismo⁷⁷⁵.

En síntesis, las teorías que avalan la continuidad defienden que lo que ha cambiado no es el fundamento de las originales tesis de rechazo, las cuales se mantendrían incólumes, sino el enfoque desde el cual se analiza el lenguaje de los derechos humanos y, de forma más concreta, la libertad religiosa. También se alude a la consideración, por parte del Magisterio, de distintos conceptos del término “derecho”, cuyo cambio implica la evolución desde una actitud de frontal condena a otra de franca aceptación, y ello debido la distinta función que se reconoce a las libertades fundamentales por la mutación experimentada en la propia idea de lo que es el derecho.

Sin embargo, estas construcciones doctrinales no satisfacen de forma adecuada un interrogante decisivo y desafiante: ¿No es realmente una contradicción -o una discontinuidad- en el Magisterio este cambio de perspectiva o de concepto respecto a unos derechos fundamentales que, en esencia, continúan siendo los mismos? Dígase lo que se diga, tanto en las declaraciones del siglo XVIII como en las actuales -dejando a salvo puntuales diferencias de redacción- la libertad de cultos consiste en la no intromisión del Estado en las prácticas religiosas de los ciudadanos.

773 McINERNY, R., “Derechos naturales y religión”, *cit.*, pp. 158 y 163.

774 JUAN PABLO II, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado en la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 7, remarca especialmente la labor de la Iglesia católica -y de otras familias de pensamiento- dirigida a proporcionar la argumentación filosófica y moral que sirva de base a la Declaración Universal de 1948.

775 McINERNY, R., “Derechos naturales y religión”, *cit.*, p. 158: “Una interpretación simple situaría a la Iglesia poniéndose al día y conformándose con la modernidad en lo referente a los derechos naturales. Considerando que primero se opuso a ellos ahora los abraza”. Esta crítica ha sido expresamente refutada por JUAN PABLO II, Discurso en la inauguración del III Conferencia General del episcopado latinoamericano, 28 de enero de 1979, III, 3: “No es pues por oportunismo ni por afán de novedad que la Iglesia, “experta en humanidad” (Pablo VI, Discurso a la ONU, 4 de octubre de 1965), es defensora de los derechos humanos. Es por un auténtico *compromiso evangélico*, el cual, como sucedió con Cristo, es compromiso con los más necesitados. Fiel a este compromiso, la Iglesia quiere mantenerse libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre”

A pesar de ello, resultaría injusto no reconocer a estos autores su esforzado empeño en poner de manifiesto, de una u otra forma, la existencia de una importante confusión entre lo moral y lo jurídico⁷⁷⁶, circunstancia ésta que impidió una adecuada recepción de los derechos fundamentales en la doctrina católica preconiliar debido a las vicisitudes históricas de la época.

5.3 TEORÍAS DEFENSORAS DE LA DISCONTINUIDAD DEL MAGISTERIO.

Dentro de esta línea, merece ser reseñada la postura de Garrán Martínez quien, basándose en el estudio literal de los documentos magisteriales, considera que la reflexión de la Iglesia católica acerca de los derechos humanos muestra evidentes signos de discontinuidad. De dichos textos se desprende que las condenas de Pío VI, Gregorio XVI y Pío IX no guardan conexión con el posterior itinerario de progresiva convergencia, que concluye en un decidido reconocimiento en la *Pacem in Terris*, ratificado durante el Concilio Vaticano II y desarrollado posteriormente por Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco I777.

La clave para entender este giro en la evolución del Magisterio radica en su comprensión de las relaciones Iglesia-sociedad, según el profesor de la Universidad de Salamanca, ya que se partió de una concepción decimonónica de distinción entre ambas potestades pero subordinando la autoridad temporal a los dogmas religiosos, para llegar posteriormente al entendimiento de la Iglesia como un elemento integrado y cooperador de la secularidad⁷⁷⁸. Esta nueva visión es la que sirve de apoyo a la admisión de los “derechos humanos”, concebidos en origen como un concepto jurídico extraeclesial pero susceptible de una valoración positiva utilizando el principio de autonomía de las realidades temporales⁷⁷⁹.

776 SOLER, C., “La noción de derecho que subyace en *Dignitatis Humanae*”, *cit.*, p. 69: “El peligro viene cuando desapercibidamente se trasladan estas consideraciones jurídicas propias de un análisis moral de la libertad al plano del análisis jurídico de la misma (...) Efectivamente, en el plano moral la libertad para el mal, la libertad para la perdición y para la esclavitud, es un absurdo, es la negación de la libertad, como ha quedado demostrado, pero esto no es trasladable sin más al plano jurídico” y MURRAY, J. C., (Trad. De Pablos, B.), “Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, *cit.*, p. 185: “En adelante es posible y necesario establecer la distinción que no podía establecer León XIII en su tiempo; entre libertad religiosa, como noción jurídica e institución legal en una sociedad libre bajo un gobierno con poderes limitados, y la falsa ideología laicizante, que viciaba en otro tiempo la noción y la institución, con la forma de régimen político totalitario al cual conducía”.

777 DUFOUR, B., (Trad. Rodríguez, E.), “La Declaración *Dignitatis Humanae* 30 años después de su promulgación. Desplazamiento y giro”, *cit.*, p. 346, mantiene que el Magisterio de Juan Pablo II profundiza, en relación con la doctrina de la *Dignitatis Humanae*, en dos elementos: analiza de una forma detenida los elementos morales y teológicos de la libertad religiosa e insiste en que la inobservancia de los deberes en cuanto a la verdad moral acabará afectando la misma esencia del derecho, el cual devendrá inaplicable. La diferencia con las doctrinas decimonónicas es que el Papa polaco no condena las libertades desde una perspectiva teológico-moral, antes al contrario expone que la ausencia de un fundamento trascendente posibilita una peligrosa desvirtuación de los derechos humanos, los cuales son positivos en sí mismos como expresión de la dignidad de toda persona.

778 Como ya hemos advertido al inicio del capítulo de la evolución histórica, la secularidad entendida como distinción entre las realidades temporal y religiosa constituye uno de los caracteres distintivos del cristianismo respecto al resto de las religiones, como señala BENEDICTO XVI, Discurso al parlamento federal alemán, 22 de septiembre de 2011: “En la historia, los ordenamientos jurídicos han estado casi siempre motivados de modo religioso: sobre la base de una referencia a la voluntad divina, se decide aquello que es justo entre los hombres. Contrariamente a otras grandes religiones, el cristianismo nunca ha impuesto al Estado y a la sociedad un derecho revelado, un ordenamiento jurídico derivado de una revelación. En cambio, se ha remitido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios”.

779 GARRÁN MARTÍNEZ, J. M., “Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia Católica...”, *cit.*, pp. 440-449.

Otra explicación sobre la discontinuidad es la que nos ofrece Rhonheimer. Para su adecuada comprensión, procedemos a la exposición sistemática de los presupuestos en los que funda su argumentación.

El teólogo suizo parte de una contundente afirmación: “*Por muchas vueltas que le demos, no se puede evitar una conclusión: esta doctrina concreta del Concilio Vaticano II [sobre materia de libertad religiosa] es lo que Pío IX condenó en la Encíclica Quanta cura*”⁷⁸⁰. Por tanto, la apreciación de discontinuidad parte de la lectura sin prejuicios de los textos magisteriales.

Ello implica la doble necesidad de encontrar una explicación a este cambio de opinión y contextualizarlo debidamente. Basándose en el varias veces citado discurso de Benedicto XVI de 22 de diciembre de 2005, Rhonheimer considera indispensable la distinción entre diferentes niveles para lograr una adecuada aproximación hermenéutica a la cuestión. Las definiciones en materia de teología dogmática y moral que afectan al depósito de la fe son competencia del Magisterio auténtico y aparecen revestidas de infalibilidad⁷⁸¹, pero las decisiones acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no deben incluirse indiscriminadamente dentro de las anteriores:

“*Sobre el Estado no hay una doctrina católica supratemporal y dogmática, ni puede haberla, a excepción de los elementos anclados en la Tradición apostólica y en la Sagrada Escritura, y a éstos les es extraña la idea de un “Estado católico” como brazo secular de la Iglesia; más bien apuntan en la dirección de una separación entre la esfera religiosa y la esfera estatal-política*”⁷⁸².

Atendiendo a ello, no se debe ignorar la doctrina pontificia que se modifica afecta aun derecho fundamental que configura el papel de los poderes públicos respecto a las confesiones religiosas a las que pertenecen los ciudadanos. En este sentido, la nueva postura magisterial implica dejar atrás el importante lastre histórico de la monarquía absoluta confesional y su papel tutelar de la fe verdadera⁷⁸³, consecuencia de la deriva histórica de la doctrina medieval sobre la plenitudo

780 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 171.

781 En este punto se echa de menos una mayor profundización por parte del autor. No podemos olvidar que la defensa de los derechos humanos constituye un elemento decisivo para la consecución de la justicia social (*Catecismo de la Iglesia Católica*, c. 1930) y del bien común (*Catecismo de la Iglesia Católica*, c. 1907), conceptos ambos que se identifican como sinónimos por PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 101. Estos principios forman parte de la doctrina social de la Iglesia (*Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, caps. 164-170 y 201-202), la cual a su vez se comprende dentro la moral católica (*Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, caps. 72-73 y JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, 14 de septiembre de 1981, 3, y *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 41). Por tanto, la distinción principal deberá recaer en el valor de los pronunciamientos magisteriales relativos a la tutela de la dignidad humana y sus derechos y los que afectan exclusivamente al ámbito de las relaciones Iglesia-Estado, idea que desarrollaremos con más detenimiento en el siguiente apartado de este capítulo.

782 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 170. Aquí se encuentra un punto de conexión con la postura sobre esta cuestión de MARITAIN, J., (Mendizábal, A.), *El Humanismo integral: problemas espirituales y materiales de una nueva humanidad*, cit., p. 203, pero diferenciándose del filósofo galo en que no responsabiliza sólo a los elementos políticos del Antigua Régimen por la instauración de la doctrina sobre la “unión entre el trono y el altar”, sino que, con un sano espíritu de autocrítica, también censura la colaboración de las autoridades eclesiásticas en su sostenimiento.

783 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 176-177, dicha doctrina se encuentra apoyada en textos de Santo Tomás de Aquino (*Summa Theologica* II-II, 10, 8), absolutamente “desucronizados” respecto a realidad histórica de los siglos XVIII y XIX, que defienden el uso del poder secular coactivo para impedir la apostasía de los creyentes. Este criterio sólo resulta

potestatis, pero al mismo tiempo guarda una profunda continuidad con el principio de distinción entre lo religioso y lo secular, constatable en los textos evangélicos y en la experiencia de la Iglesia durante el período anterior a su declaración como credo oficial del Imperio Romano.

Rhonheimer entiende que los esfuerzos apologéticos desarrollados por algunos filósofos y teólogos⁷⁸⁴, tendentes a considerar que no existen diferencias sustanciales entre el magisterio anterior y posterior al Concilio, constituyen una simplificación inadmisible que desaprovecha uno de los legados más preciosos del Vaticano II: la reconciliación entre Iglesia y Modernidad en un contexto de mutua cooperación⁷⁸⁵. Por tanto, la opción más correcta pasa por identificar los elementos de continuidad y discontinuidad y no en la construcción de explicaciones artificiales para sostener lo indefendible. Antes al contrario, el teólogo suizo apuesta, de forma decidida, por una adecuada contextualización histórica que explique el innegable cambio experimentado.

También Wackenheim se adhiere a lógica de la discontinuidad, si bien con un acento mucho más radical, al afirmar que la declaración *Dignitatis Humanae* reproduce en sus primeros apartados la misma doctrina de la tolerancia que mantenían los ilustrados del siglo XVIII. La discrepancia con el Magisterio anterior -especialmente con el de Pío IX- se interpreta en clave política, señalando que la Iglesia abrazó el poder establecido tras haber conseguido un puesto de indudable primacía en la vida cultural y social, por lo que cualquier propuesta de cambio del sistema, como la de los derechos humanos, resultaba inadmisible:

*“Para explicar la contradicción existente entre esta doctrina [la contenida en el Syllabus] y la Pacem in terris y la Dignitatis humanae no basta invocar la legítima reacción del Papado contra el liberalismo militante del siglo XIX. Una Iglesia prisionera de los estados Pontificios y guardiana de una cristiandad amenazada tenía que adoptar el lenguaje del anatema. No es de extrañar que, desde el renacimiento y la Aufklärung, la afirmación y defensa de las libertades haya tropezado con la hostilidad de la Iglesia oficial”*⁷⁸⁶.

Resulta evidente que nos encontramos en las antípodas de las posturas de carácter continuista. Según este teólogo, no solamente existe una ruptura entre ambos períodos magisteriales sino que, además, la original posición de rechazo obedecía exclusivamente a un deseo eclesial de hegemonía.

Sin embargo, con independencia de aceptar discontinuidad del Magisterio, cabe hacer las siguientes puntualizaciones críticas a la tesis de Wackenheim:

explicable –si bien no aceptable– como una medida de defensa del orden público desde la óptica de la cristiandad medieval, pero no tiene cabida alguna en un Estado moderno y secularizado que reconoce la libertad de cultos como expresión de la dignidad de todo ser humano.

784 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 174, menciona como representantes de esta línea a Basil Valuet y Bertrand de Margerie y, de forma indirecta, a Spaemann por su apoyo a la postura del primero.

785 *Ibidem*, pp. 174-175: “Considero que apelar a intento de armonización... no tiene posibilidad de éxito y es equivocado en el contenido. En último término, diseminan el error, porque esas apelaciones ocultan el verdadero problema, además de la originalidad de la doctrina del Vaticano II. Los argumentos utilizados son erróneos, porque esos intentos de armonización no toman en consideración el contexto político-jurídico ni la distinción de planos exigida por Benedicto XVI”.

786 WACKENHEIM, C., (Trad. Schiaffino, M. T.), “Significado teológico de los derechos humanos”, cit., p. 68.

- La pretensión de resolver de golpe las complejas relaciones entre la Iglesia y la secularidad desde el siglo XVI hasta el Vaticano II con un argumento simplista –la mera búsqueda del poder- y, sobre todo, sin un análisis objetivo y pormenorizado de las posturas que se adoptaron en cada época tanto por el Magisterio como por las distintas líneas de pensamiento extraeclesial, constituye una solución ahistórica y tributaria en exceso de rancios tópicos anticlericales.
- La descalificación de la Iglesia católica en bloque, tachándola de mantenedora de una inveterada posición refractaria a las libertades y perseguidora de las mismas, peca de parcialidad al ocultar importantes capítulos en los que dicha institución, desde la jerarquía hasta el último de sus fieles, se implicó en la lucha por la dignidad humana y las libertades. Así sucedió, por ejemplo, en la defensa de las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo por la escuela de los teólogos juristas de Salamanca, la propagación de las reducciones jesuíticas o la participación de los católicos belgas en la Constitución liberal de 1831.
- Tampoco resulta adecuado limitar el análisis de un fenómeno tan complejo a una sola de sus vertientes, como es la política. En esta cuestión se encuentran fuertemente imbricadas otras facetas –morales, teológicas, sociales, filosóficas, culturales- que no pueden ser ignoradas en aras de una parcial visión de la historia, interpretada de modo reduccionista en clave de lucha de poderes en conflicto. Deviene imprescindible analizar el por qué, el cómo y el cuándo de las circunstancias históricas para explicar la evolución de una institución milenaria, como lo es la Iglesia católica, en relación con las distintas sociedades y culturas donde desarrolla su labor.
- Si bien el Papado cometió graves errores históricos, entre ellos la falta de discernimiento de lo positivo que se aportó por la Modernidad, no se debe minusvalorar el impacto de las agresivas medidas anticlericales adoptadas por el liberalismo radical decimonónico, las cuales violaron frecuentemente los mismos derechos que constituían la principal bandera revolucionaria, bien mediante la persecución del culto católico o bien mediante la confiscación abusiva de bienes eclesiásticos⁷⁸⁷.

Partiendo de una óptica diametralmente opuesta, Gherardini también sostiene la existencia de discontinuidad⁷⁸⁸. Según este autor, lo que se ha producido es un desdoblamiento de las enseñanzas pontificias, que tiene lugar tanto por la adopción de criterios opuestos como por llevar a cabo aplicaciones distintas de un mismo principio, lo cual constituye un verdadero atentado contra la doctrina magisterial, una e indivisible por su propia naturaleza. Al realizar esta apreciación, entiende que sólo se podría hablar de continuidad desde un punto de vista abstracto, pero si bajamos a la realidad concreta resulta innegable que el concepto de libertad que se define en la *Dignitatis Humanae* no tiene nada que ver con el mantenido por la doctrina precedente.

787 Buena prueba de ello lo son las matanzas de sacerdotes y católicos durante el período jacobino de la Revolución francesa, el apresamiento y deportación de Pío VI (1798-1799) y Pío VII (1809-1814) por tropas napoleónicas, o la desamortización de Mendizábal (1836) en nuestra nación.

788 GHERARDINI, B., (Trad. López-Arias, C. y Ullate, J. A.), *Vaticano II: una explicación pendiente*, Ed. Peripiecia, Larraya (Navarra), 2011, pp. 160-173

Para este sacerdote italiano, la diferencia sustancial entre las enseñanzas anteriores y la posteriores al Concilio se confirma con el examen de las características que se atribuyen a la libertad religiosa por la *Dignitatis Humanae*, entendida como un valor abstracto de matiz subjetivista-individualista sin realizar las debidas precisiones formales en torno a conceptos tan importantes como la tolerancia o la coexistencia entre el bien y el mal. Como contrapunto, se olvida el hecho de que la enseñanza ininterrumpida de los pontífices preconciiliares debe ser entendida como una defensa legítima frente a corrientes decimonónicas de inspiración relativista e indiferentista, y que dicha doctrina articula la tutela de la Revelación desde criterios de moral objetiva y no a partir de una perspectiva centrada en la conciencia subjetiva del creyente.

La tesis de Gherardini, si bien acertada en la valoración de las diferencias entre los pronunciamientos que se han producido en las distintas épocas, resulta deudora en exceso de una confusión entre moral y derecho⁷⁸⁹, o siguiendo otra terminología, entre el ámbito de la teología dogmática y el de la doctrina social. La postura defendida por este autor minimiza en demasía los rasgos de continuidad, plasmados en la libertad del acto de fe y el respeto de la dignidad humana que ello implica, e incurre en el error de formular un juicio estrictamente moral sobre una institución que debe ser valorada de acuerdo con los parámetros jurídicos que le son propios⁷⁹⁰. Con ello se ignora el decisivo avance que supuso la enseñanza conciliar al distinguir entre indiferentismo y libertad religiosa y evitar la identificación entre ambas, habida cuenta de que resulta perfectamente compatible creer en una verdad objetiva asumible por todos y, al mismo tiempo, entender que la misma no puede ser impuesta utilizando el aparato coactivo estatal⁷⁹¹. El Vaticano II no pretendió en ningún caso la consagración jurídica del relativismo, más bien dejó claro que la adhesión a la fe no se puede exigir como una obligación legal sino que debe asumirse libremente por las personas a través de una búsqueda responsable de la verdad trascendente⁷⁹². En definitiva, entendemos que la apuesta de Gherardini constituye un retorno al pasado mediante una aceptación acrítica e idealizada de sistemas políticos ampliamente superados, que ya no responden a las necesidades de la doctrina católica en el contexto socio-cultural de la Modernidad. Estaríamos ante una postura muy cercana a lo que se denomina “arcaísmo” o “sobrenaturalismo”⁷⁹³, en el sentido de

789 GHERARDINI, B., (Trad. López-Arias, C. y Ullate, J. A.), *Vaticano II: una explicación pendiente*, p. 170: “Merced a una tal libertad, el sujeto se encuentra como árbitro absoluto de sus elecciones, que su *libertad religiosa* sustrae a la necesaria verificación sobre la verdad de cada religión, y sobre “el deber de creer en la Palabra de Dios” abrazando la única religión que Él ha revelado”.

790 *Ibidem*, p. 167: “Debemos recordar que nadie es moralmente libre ante la verdad. La ignorancia de la verdad, si es directamente voluntaria...es además una de las más graves responsabilidades morales”.

791 POOLE, D., “Relativismo y tolerancia”, en CONTRERAS, F. J. y POOLE, D., *Nueva izquierda y cristianismo*, cit., pp. 150-151: “Una cosa es la verdad y otra el modo de transmitirla a los demás. La verdad sólo se impone por la misma fuerza de la razón, y no con violencia ni con engaños (...) La intolerancia consiste en imponer *por la fuerza* las propias convicciones, pero cada cual está en su derecho de tratar de convencer a los demás sobre la verdad y bondad de sus valores”.

792 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 11: “Dios llama ciertamente a los hombres a servirle en espíritu y en verdad, y por eso éstos quedan obligados en conciencia, pero no coaccionados (...) [Jesús] Dio testimonio de la verdad, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que le contradecían. Pues su reino no se defiende a golpes, sino que se establece dando testimonio de la verdad y prestándole oído, y crece por el amor con que Cristo, levantado en la cruz, atrae a los hombres a Sí mismo” y PABLO VI, Discurso al Sacro Colegio y a la Prelatura romana, 20 de diciembre de 1976: “El Concilio, de ningún modo, funda este derecho a la libertad religiosa sobre el supuesto hecho de que todas las religiones y todas las doctrinas, incluso erróneas, tendrían un valor más o menos igual; lo funda en cambio sobre la dignidad de la persona humana, la cual exige no ser sometida a contradicciones externas, que tienden a oprimir la conciencia en la búsqueda de la verdadera religión y en la adhesión a ella”.

793 En contra de este “arcaísmo” se han pronunciado PÍO XII, Discurso a los participantes en el X Congreso

fosilizar una solución histórica y contingente –el Estado confesional católico- atribuyéndole un valor inmutable de verdad revelada del que carece, máxime cuando la configuración de las relaciones Iglesia-Estado dependen de factores coyunturales extraordinariamente cambiantes⁷⁹⁴.

En conclusión, una importante corriente doctrinal señala la existencia de discontinuidad en el Magisterio en relación con los derechos humanos, en general, y la libertad religiosa, en particular. No obstante, dentro de la misma se puede distinguir entre un sector que admite la posibilidad de explicarlo mediante una lógica de ruptura y continuidad en distintos niveles, y otro que sostiene una incompatibilidad irresoluble en la doctrina pontificia de las diferentes épocas, bien sea por incurrir en una indeseable contradicción con la enseñanza tradicionalmente asentada, bien por responder al intento oportunista de aprovechar un concepto extraeclesial que goza de amplia aceptación⁷⁹⁵.

5.4 PROPUESTA DE SOLUCIÓN A LA DICOTOMÍA CONTINUIDAD-DISCONTINUIDAD.

5.4.1 *Discurso de Benedicto XVI a la Curia romana (22 de diciembre de 2005).*

El 22 de diciembre de 2005, pocos meses después del inicio de su pontificado, Ratzinger dirigió un discurso a la Curia de la Santa Sede en el que abordó, entre otros temas, la correcta interpretación del Concilio Vaticano II con motivo del cuadragésimo aniversario de su clausura⁷⁹⁶.

Internacional de Ciencias Históricas, 7 de septiembre de 1955, 15-26, basándose en dos argumentos: el primero es la diversidad de sistemas que se ha adoptado por la Iglesia a través de la historia en sus relaciones con el poder temporal y, en segundo término, que la acción de la Iglesia, por su propia naturaleza, no se puede limitar a una época concreta (Edad Media) o a una cultura determinada (Occidente), sino que se encuentra en dinámico diálogo con todas adoptando la forma más adecuada en los distintos contextos espacio-temporales, y PABLO VI, *Lumen Ecclesiae*, 20 de noviembre de 1974, 8: "...un falso *sobrenaturalismo* o *fideísmo* que... pretende frenar las legítimas aspiraciones de la razón y el impulso evolutivo del orden de la naturaleza, en nombre del principio de autoridad, sacado de su esfera propia, a saber, la esfera de las verdades reveladas por Cristo a los hombres".

794 MURRAY, J. C., (Trad. De Pablos, B.), "Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la iglesia sobre libertad religiosa", *cit.*, p. 187: "El mismo Concilio ha demostrado, como quizás no se había hecho nunca en la historia, que la misma Iglesia no acepta el error del arcaísmo, que reside en el deseo de detener el crecimiento del pensamiento de la Iglesia en cualquiera de sus niveles de evolución –escriturístico, patrístico, medieval, moderno, contemporáneo- y de rehusar la posibilidad de un nuevo crecimiento. Ningún otro documento niega este error con tanta firmeza como la declaración *Dignitatis Humanae*".

795 Esta última opinión es la que mantiene WACKENHEIM, C., (Trad. Schiaffino, M. T.), "Significado teológico de los derechos humanos", *cit.*, p. 69: "Debemos empezar a reconocer la deuda que el mundo cristiano ha contraído con todos aquellos –individuos o grupos- que intervinieron en las diversas "declaraciones". Muchos de esos pioneros no eran cristianos, y algunos tuvieron que oponerse a las Iglesias para hacer triunfar su ideal. Aunque percibamos en sus textos el espíritu y el sople del evangelio, debemos evitar anexionármolos verbalmente". Sorprende este rechazo a la invocación de los derechos humanos por la doctrina pontificia en contraste con el deseo, largamente expresado por los teólogos preconciiliares más avanzados con y claramente reconocido en los textos del Vaticano II, de que el Magisterio se abra a las nuevas realidades de la Modernidad y entre en un diálogo constructivo con ellas.

796 Este discurso ha sido citado en otros mensajes del Sumo Pontífice como modelo para una correcta interpretación del Vaticano II, *vid.* BENEDICTO XVI, Discurso al primer grupo de obispos de Canadá en visita "*ad limina*", 11 de mayo de 2006, en relación con la fidelidad de la vida consagrada a la doctrina conciliar de la Iglesia; Discurso al Tribunal de la Rota Romana en la inauguración del año judicial, 27 de enero de 2007, acerca de los efectos de una errónea "hermenéutica de la ruptura o discontinuidad" en relación con la familia y el matrimonio; Encuentro con los párrocos y sacerdotes de la diócesis de Belluno-Feltre y Treviso, 24 de julio de 2007, sobre la necesidad de profundizar en los textos del Concilio de acuerdo con la experiencia acumulada desde entonces, superando las tentaciones de ruptura en clave de revolución cultural marxista o sesentayochista y de involucionismo anticonciliar; Discurso en la asamblea eclesial de Roma, 26 de mayo de 2009, en torno a los peligros de aplicar un espíritu de discontinuidad que ignore la comunidad eclesial entre la jerarquía y los fieles; y Audiencia General, 10 de octubre de 2012, respecto a la necesidad de que las enseñanzas del Vaticano II tengan como fin un mayor acercamiento de las verdades del Evangelio que purifique el pensamiento moderno y no un sometimiento mimético a las corrientes seculares.

La pregunta sobre la que pivota la alocución es si la recepción del Concilio se ha realizado de manera correcta o no, con el fin de valorar su grado de aplicación práctica en el momento presente.

Se constata por el Santo Padre que la tarea de desarrollar las enseñanzas del Vaticano II resulta bastante ardua, principalmente por los problemas interpretativos surgidos respecto al mismo y su consiguiente reflejo en la praxis eclesial cotidiana. A tal efecto se aprecian dos claves opuestas: ruptura o reforma.

Según la hermenéutica de ruptura o discontinuidad, el Concilio significaría una abrupta interrupción con la historia y la doctrina eclesial precedente, distinguiendo entre una Iglesia preconciliar y otra posconciliar como realidades diversas e irreconciliables. Con ello se otorga un especial valor a lo que en ciertos círculos teológicos se denomina “el espíritu del Concilio”. Éste último sería una especie de sensación o vaporoso sentimiento que genera una nueva actitud frente a las realidades mundanas, las cuales deben afrontarse por la Iglesia de una forma absolutamente original yendo incluso más allá de la letra de los propios textos conciliares, lo cual conlleva, en no pocas ocasiones, una aceptación acrítica de las propuestas morales y filosóficas de sistemas de pensamiento totalmente ajenos a la esencia del mensaje cristiano.

A renglón seguido, Benedicto XVI advierte del peligro de una falsa mistificación del espíritu del Vaticano II, lo cual se convertiría en un auténtico caballo de Troya para hacer valer, bajo el pretexto de resultar lo adecuado a dicho criterio, las propuestas más extravagantes e incluso contradictorias con el *depositum fidei*. Debido a ello se produce la interesada confusión de concebir la actuación conciliar como una Asamblea legislativa que otorga una nueva Constitución a la Iglesia —de forma análoga a lo que sucede en el Estado secular moderno—, con grave olvido de que la realidad eclesial no es exclusivamente temporal y que su configuración esencial ya se llevó a cabo por el mismo Jesucristo sin que la Iglesia tenga, por tanto, autoridad para modificar la voluntad del Fundador.

A esta apuesta de ruptura se contrapone una hermenéutica de la reforma, la cual se apoya en las intervenciones de los pontífices Juan XXIII y Pablo VI al inicio y final del Concilio. Según esta perspectiva, el Vaticano II no se presenta como una separación traumática entre dos momentos históricos sino como el legítimo deseo de expresar el inmutable depósito de la fe en una terminología nueva adaptada a las personas y al mundo contemporáneo⁷⁹⁷. Dicho en otros términos, *non nova, sed nove*. No se trata de un nuevo discurso o mensaje —éste ya lo proporcionó Jesucristo como Revelación definitiva de Dios a los hombres—, más bien se busca la forma de hacer llegar el Evangelio a la realidad actual, empleando un lenguaje y con unas formas que lo hagan más entendible y accesible a la realidad concreta del hombre moderno⁷⁹⁸.

797 JUAN XXIII, Discurso durante la inauguración del Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962: “El supremo interés del Concilio Ecuménico es que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz (...) Una cosa es la substancia de la antigua doctrina, del “*depositum fidei*”, y otra la manera de formular su expresión; y de ello ha de tenerse gran cuenta —con paciencia, si necesario fuese— ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter predominantemente pastoral”.

798 Este criterio interpretativo ha sido reiterado por BENEDICTO XVI, *Porta Fidei*, 10 de octubre de 2011, 4: “...los contenidos esenciales que desde siglos constituyen el patrimonio de todos los creyentes tienen necesidad de ser confirmados, comprendidos y profundizados de manera siempre nueva, con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas a las del pasado”.

Esta tensión dialéctica entre la fe y el mundo la aprecia el Papa alemán en su análisis de los problemas surgidos entre Iglesia y Modernidad. Para ello expone los tres núcleos fundamentales de desencuentro que se abordaron en el Concilio: las relaciones entre la fe y la ciencia, entre el catolicismo y las demás confesiones religiosas y entre la Iglesia y el Estado moderno.

En esta última cuestión es donde surge la clave para entender la evolución del Magisterio respecto a la doctrina de los derechos humanos, deteniéndose el pontífice, de forma específica, en el examen de los distintos pronunciamientos magisteriales en materia de libertad religiosa.

Partiendo de los conflictos surgidos en la fase radical de la Revolución francesa, durante la que “*se difundió una imagen del Estado y del hombre que prácticamente no quería conceder espacio alguno al hombre y a la fe*”⁷⁹⁹, Ratzinger reconoce que también existió otro modelo de Estado moderno, propiciado por la independencia de los Estados Unidos, que reconocía un amplio espacio de entendimiento y colaboración entre ambas realidades⁸⁰⁰. A ello añade la experiencia de la intervención de políticos católicos democristianos tras la Segunda Guerra Mundial, decididamente empeñados en la reconstrucción y unificación europeas como dirigentes de gobiernos laicos, demostrando así la viabilidad de un nuevo sistema no confesional en el que se reconoce el hecho religioso y se comparten valores y fines con las distintas creencias⁸⁰¹. También se debe tomar en consideración el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia, nexo de unión entre el mensaje evangelizador y las realidades socio-temporales, a través del cual éstas últimas reciben una singular aportación crítica desde la moral y la teología católicas.

La tesis de Benedicto XVI se funda en que en todos estos campos de actuación se ha acometido una labor de “*continuidad y discontinuidad en diferentes niveles*”, lo cual constituye el significado último de la verdadera reforma⁸⁰². Algo se conserva, en lo sustancial, pero también algo se cambia,

799 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 177, entiende que la distinción que hace Benedicto XVI en este discurso entre la primera fase – liberal- de la Revolución francesa y la segunda fase –jacobina- conlleva implícita una rehabilitación de la Declaración de 1789. Sin embargo, lo cierto es que no se hace ninguna referencia expresa a ella en la citada alocución.

800 Como hemos mencionado en el apartado dedicado a la evolución histórica, los pontífices del siglo XIX, hasta León XIII (*Longinqua Oceani*, 1885), ignoraron esta realidad americana, posiblemente por un acusado “latinocentrismo”, habida cuenta de la escasa implantación católica en los países de raíz anglosajona durante aquella época. El peso que empezaba a adquirir la experiencia norteamericana, como expresión de compatibilidad entre libertad religiosa y actividad apostólica de la Iglesia católica, fue reafirmada por PÍO XII, Discurso a los participantes en el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, 7 de septiembre de 1955, 21: “Pero sabe también que desde cierto tiempo los acontecimientos evolucionan más bien en otro sentido, es decir, hacia la multiplicidad de confesiones religiosas y de concepciones de vida dentro de la misma comunidad nacional en que los católicos constituyen una minoría más o menos fuerte. Puede ser interesante e incluso sorprendente para el historiador encontrar en los Estados Unidos de América un ejemplo, entre otros, de la forma en que la Iglesia llega a expandirse en medio de las más diversas situaciones”.

801 Dentro de los mismos caben destacar Konrad Adenauer, Canciller de la República Federal de Alemania, Alcide De Gasperi, primer ministro italiano y Robert Schuman, Ministro de Asuntos Exteriores francés, los cuales han sido justamente reconocidos como padres fundadores de la nueva Europa en compañía de otros dirigentes.

802 El origen de esta propuesta hermenéutica de Benedicto XVI podemos encontrarlo en la génesis del documento conciliar *Dignitatis Humanae*, como señala HAMER, J., (De Pablos, B.), “Historia del texto de la Declaración”, cit, p. 85: “La enseñanza propuesta, enseñanza que el informador estima que es sustancialmente idéntica con los puntos capitales de la doctrina de la encíclica *Pacem in terris*, es el resultado actual de una evolución que se ha operado siguiendo una doble regla que es preciso no perder de vista en la interpretación de los documentos de la Sede apostólica: 1º *Regla de continuidad*: La doctrina y la solicitud de la Iglesia son siempre fieles a sí mismas y permanecen siempre las mismas. Esta enseñanza inalterable puede traducirse esta fórmula de Juan XXIII: “La dignidad de la persona humana exige que el hombre obre en conformidad con su propio juicio y de una manera

a niveles más superficiales, con el fin de que el mensaje evangélico no devenga incomprensible para el mundo moderno y pierda su dinamismo misionero⁸⁰³. Para ello se distingue entre los principios que no varían, como lo son el rechazo al indiferentismo y el relativismo, y las declaraciones que afectan a realidades contingentes, como lo son las mudables fórmulas políticas⁸⁰⁴.

A continuación, Ratzinger aplica este esquema hermenéutico a la doctrina relativa a la libertad religiosa, insistiendo en que si la misma se interpreta como la radical incapacidad del ser humano para llegar a comprender la verdad objetiva -ámbito metafísico- que desemboca en un radical relativismo, ello resulta inadmisibile desde los principios de la fe católica. No obstante, si este derecho fundamental se expresa como una necesidad de convivencia para la paz social -ámbito jurídico-, íntimamente unido a la incoercibilidad del acto de fe, resulta plenamente compatible con la Revelación.

Para el Papa bávaro, la declaración *Dignitatis Humanae*, a pesar de su contraposición a las “*ásperas y radicales condenas*” de Pío IX, debe entenderse en continuidad con la Iglesia antigua, donde los creyentes respetaban la autoridad imperial y, a la vez, los mártires ofrecían su vida “*también por la libertad de conciencia*”, en tanto se negaban a realizar un culto público que ofendía sus más íntimas convicciones. Siguiendo este razonamiento, la consecuencia del mismo es el rechazo a la hermenéutica rupturista de dos realidades eclesiales incompatibles y enfrentadas entre sí:

“*El Concilio Vaticano II, con la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno, revisó o incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad. La Iglesia, tanto antes como después del Concilio, es la misma Iglesia una, santa, católica y apostólica en camino a través de los tiempos*”⁸⁰⁵.

El discurso finaliza incidiendo en la dialéctica fe-razón como elemento definidor de los problemas suscitados con la Modernidad. Este conflicto fue el que el Concilio quiso abordar desde una perspectiva nueva en cuanto a las formas, pero sólidamente asentada sobre los pilares de la fe transmitida por el Fundador.

5.4.2 Continuidad y discontinuidad en diferentes niveles.

Las aportaciones de Benedicto XVI en el discurso que acabamos de exponer resultan esenciales

libre”. Esta enseñanza tiene profundas raíces en la sagrada Escritura que proclama que el hombre ha sido creado a imagen de Dios (...) 2º. *Regla de progreso*: El magisterio eclesiástico adapta, expone y defiende su auténtica doctrina como o exigen los errores que se extienden y las necesidades nacidas de la evolución del hombre y de la sociedad. Este progreso conduce a la Iglesia a ahondar en su doctrina y a verla con mayor claridad”.

803 GHERARDINI, B., (Trad. López-Arias, C. y Ullate, J. A.), *Vaticano II: una explicación pendiente*, cit, pp. 78-79, entiende que la propuesta del pontífice sobre una “continuidad evolutiva” no es original ni plenamente satisfactoria, poniendo en duda que dicha hermenéutica pudiera aplicarse al Vaticano II, al considerar que en el mismo no se respetó la Tradición apostólica en su totalidad. En base a ello señala que los elementos de continuidad son de tan amplio calado que nos encontramos ante una realidad de ruptura y no de reforma.

804 BENEDICTO XVI, Discurso a la curia romana, 22 de diciembre de 2005: “En cambio, no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios. Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar”.

805 *Ibidem*.

para explicar la doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa y, asimismo, comprender el sentido de la evolución magisterial. Ello es posible gracias al uso de un criterio hermenéutico basado en una aguda y completa visión del desarrollo histórico de las posturas eclesiales y seculares, entendidas como realidades interconectadas⁸⁰⁶.

La idea de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles constituye la clave de bóveda de la alocución papal. Vamos a servirnos de ella para identificar qué elementos pertenecen a cada plano y qué consecuencias se derivan de ello a lo largo de la prolongada, y no siempre pacífica, relación entre el Magisterio y los derechos humanos durante más de doscientos años.

Para alcanzar conclusiones aceptables sobre la cuestión resulta imprescindible responder previamente a tres cuestiones que, a su vez, se encuentran estrechamente vinculadas entre sí: ¿Existe o no contradicción entre los documentos magisteriales? ¿Hay diferencias entre los derechos que parecen rechazados en un primer momento y aceptados posteriormente? ¿La discontinuidad tiene una explicación razonable desde la perspectiva de los distintos niveles que menciona Benedicto XVI?

Para el estudio de los dos primeros interrogantes utilizaremos el método comparativo, exponiendo los textos redactados por el Magisterio y las declaraciones de derechos que son objeto de sus condenas.

Las palabras de Pío VI en la Encíclica *Quod Aliquantum* constituyen el primer pronunciamiento sobre libertades civiles:

*“Es desde esta visión desde la que se establece, como un derecho del hombre en sociedad, esta libertad absoluta, que no sólo asegura el derecho a no ser inquietado sobre las opiniones religiosas, sino que concede también esta autorización para pensar, decir, escribir e igualmente hacer imprimir impunemente sobre materia de religión todo lo que pueda sugerir la imaginación más desordenada: derecho monstruoso que sin embargo parece a la Asamblea resultar de la igualdad y la libertad natural a todos los hombres. ¿Pero qué puede haber más insensato, que establecer en medio de los hombres esta igualdad y esta libertad desenfrenada que ahoga completamente la razón, el regalo más precioso que la naturaleza haya hecho al hombre, y el único que lo distingue de los animales? (...) ¿Dónde está esta libertad de pensar y de actuar que la Asamblea nacional concede al hombre social como un derecho imprescriptible de la naturaleza? ¿Este derecho quimérico no es contrario a los derechos del Creador supremo, a quien debemos la existencia y todo lo que poseemos?”*⁸⁰⁷.

806 Una de las aportaciones más interesantes del discurso del pontífice alemán radica en su rechazo a posturas extremas de condena radical del pasado o justificación idealizada del mismo –mantenidas por corrientes teológicas contrapuestas–, adoptando en su lugar un maduro equilibrio en el que, aceptando la realidad de los desencuentros acaecidos en el pasado, se abren vías para un entendimiento futuro entre la Modernidad y la Iglesia. Este criterio de ponderación también se ha mantenido por FRANCISCO I, Discurso al Consejo Pontificio para la promoción de la Nueva Evangelización, 14 de octubre de 2013: “Muchas personas se han alejado de la Iglesia. Es erróneo echar la culpa a una parte o a la otra, es más, no es cuestión de hablar de culpas. Existen responsabilidades en la historia de la Iglesia y de sus hombres, están en ciertas ideologías y también en las personas. Como hijos de la iglesia debemos continuar el camino del Concilio Vaticano II, despojarnos de cosas inútiles y perjudiciales, de falsas seguridades mundanas que cargan la Iglesia y dañan su rostro”.

807 CHAUNU, J., *Droits de l’Église et droits de l’homme. Le bref Quod Aliquantum et autres textes*, cit., p. 97.

También debemos reseñar la postura de Gregorio XVI:

“De esa cenagosa fuente del indiferentismo mana aquella absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura, que afirma y defiende a toda costa y para todos, la libertad de conciencia. Este pestilente error se abre paso, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes, llegando la impudencia de algunos a asegurar que de ella se sigue gran provecho para la causa de la religión (...) Debemos también tratar en este lugar de la libertad de imprenta, nunca suficientemente condenada, si por tal se entiende el derecho de dar a la luz pública toda clase de escritos; libertad, por muchos deseada y promovida”⁸⁰⁸.

Y, por último, las inequívocas condenas expresadas por Pío IX en el *Syllabus*:

“X. Errores relativos al liberalismo de nuestros días.

LXXVII. En esta nuestra edad no conviene ya que la Religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de otros cualesquiera cultos.

(Alocución Nemo vestrum, 26 julio 1855)

LXXVIII. De aquí que laudablemente se ha establecido por la ley en algunos países católicos, que a los extranjeros que vayan allí, les sea lícito tener público ejercicio del culto propio de cada uno.

(Alocución Acerbissimum, 27 septiembre 1852)

LXXIX. Es sin duda falso que la libertad civil de cualquiera culto, y lo mismo la amplia facultad concedida a todos de manifestar abiertamente y en público cualesquiera opiniones y pensamientos, conduzca a corromper más fácilmente las costumbres y los ánimos, y a propagar la peste del indiferentismo”⁸⁰⁹.

Por contra, el Concilio Vaticano II proclamó solemnemente:

“Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la

808 CHAUNU, J., *Droits de l'Église et droits de l'homme. Le bref Quod Aliquantum et autres textes*, cit., p. 97.

809 PÍO IX, *Syllabus*, 8 de diciembre de 1864, en GUTIERREZ GARCÍA, J. L. (ed.), *Doctrina Pontificia*, vol. II, cit., pp. 37-38.

*misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil (...) Se hace, pues, injuria a la persona humana y al orden que Dios ha establecido para los hombres, si, quedando a salvo el justo orden público, se niega al hombre el libre ejercicio de la religión en la sociedad*⁸¹⁰.

La literalidad de las afirmaciones contenidas en estos textos pone de manifiesto una contradicción intrínseca entre los distintos pronunciamientos, ya que el Magisterio decimonónico califica a la libertad de cultos de “*derecho quimérico*”, “*monstruoso*”, “*contrario a los derechos de Dios*”, “*locura*”, “*pestilente error*” y considera que del mismo derivará forzosamente el indiferentismo y la corrupción moral. Sin embargo, el Vaticano II aprueba expresamente este derecho fundamental, exige su reconocimiento por la ley positiva, lo contempla como expresión de la dignidad humana y declara que a nadie se le puede prohibir la práctica religiosa ni tampoco obligar a actuar en contra de sus creencias, ni en público ni en privado.

Del examen de los documentos se colige que entre las posturas de Pío VI, Gregorio XVI y Pío IX y la doctrina de la *Dignitatis Humanae* existe una clara divergencia. Sostener lo contrario sería negar la evidencia⁸¹¹.

Dicho lo cual, el siguiente paso consiste en analizar si, una vez constatadas dichas diferencias, las mismas implican o no discontinuidad en la doctrina magisterial en tanto que los derechos condenados en el XIX sean o no diferentes de los que se admiten en el texto conciliar.

Para fundar dicha conclusión resulta imprescindible consultar los textos de las declaraciones de 1789 y 1948 y contrastar su contenido.

El artículo 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano señala lo siguiente:

“Ningún hombre debe ser molestado por razón de sus opiniones, ni aun por sus ideas religiosas, siempre que al manifestarlas no se causen trastornos del orden público establecido por la ley”.

Por su parte, el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre muestra el siguiente tenor:

810 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 2-3. Un precedente de esta línea de pleno reconocimiento de la libertad religiosa lo encontramos en JUAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963, 12: “Entre los derechos del hombre débese enumerar también el de poder venerar a Dios, según la recta norma de su conciencia, y profesar la religión en privado y en público”.

811 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 171.

“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.

De la comparación entre ambos preceptos resulta una clara similitud y, si bien es cierto que no se existe una identidad plena, no lo es menos que ello es consecuencia lógica de la experiencia acumulada durante más de un siglo en la práctica de las libertades cívicas. De ahí que en la Declaración de 1948 se haya desarrollado de manera más completa las distintas facultades que se derivan del ejercicio de este derecho fundamental, sin perjuicio de que en su reconocimiento se adopte una forma positiva o de promoción –“*Toda persona tiene derecho...*”- frente a la negativa o de abstención propia del texto de 1789 –“*Ningún hombre debe ser molestado...*”-. Sin embargo, lo importante es que no ha cambiado su contenido esencial⁸¹²: la libertad de toda persona en su profesión de fe, entendida como inmunidad frente a cualquier coacción externa de los poderes públicos o de terceros⁸¹³.

Por tanto, los derechos que se condenan en el siglo XIX y se reconocen en el XX resultan ser sustancialmente los mismos⁸¹⁴. Ello indica que el cambio experimentado en el Magisterio no obedece a la formulación jurídica concreta de tales libertades, sino más bien a los contextos o circunstancias históricas que confluyeron en su reconocimiento: las consecuencias prácticas que

812 El contenido esencial de los derechos fundamentales es un concepto introducido por el artículo de 19 de la Ley Fundamental de Bonn y adopta, entre otras por la Constitución española en su artículo 53.1 como núcleo inviolable de los mismos que debe ser respetado por el legislador. Según la Sentencia de Tribunal Constitucional 11/1981, de 8 de abril, FJ 8: “Constituye el contenido esencial de un derecho subjetivo aquellas facultades o posibilidades de actuación necesarias para que el derecho sea reconocible como pertinente al tipo descrito y sin las cuales deja de pertenecer a ese tipo y tiene que pasar a quedar comprendido en otro desnaturalizándose, por decirlo así”. De acuerdo con esta definición, la inmunidad de coacción externa en la aceptación y práctica de un credo forma parte del contenido esencial de la libertad religiosa.

813 De acuerdo con los resultados de este estudio no podemos compartir, desde el punto de vista jurídico, la tesis que se mantiene por VALUET, B, “Por qué no estoy de acuerdo con Gherardini, De Mattei, Rhonheimer”, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1348041sp=y>, visitado el 21 de marzo de 2014: “La discontinuidad entre el Vaticano II y Pío IX deriva del hecho que la libertad religiosa no es “la libertad de conciencia” condenada en el siglo XIX: ésta no tiene el mismo fundamento, ni el mismo objeto, ni los mismos límites, ni el mismo fin”. Esta afirmación sólo podría, de forma muy discutible, mantenerse desde un plano filosófico-teológico que trasciende el ámbito estricto del derecho, y sostenerla implica, en el fondo, recaer en la misma confusión entre moral y derecho que ya afectó el Magisterio papal durante el siglo XIX.

814 A favor de entender que nos encontramos ante un mismo derecho, reconocido positivamente como consecuencia de su carácter inherente a la naturaleza humana, se pronuncian RHONHEIMER, M., “Benedict XVI’s “Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom”, *Nova et Vetera*, English Edition, vol 9, nº 4, Ed. Saint Paul Center for Biblical Theology, Steubenville, 2011, p. 1042: “La perspectiva del Vaticano II no es pues simple y únicamente la del derecho natural, sino también la de la libertad religiosa como derecho civil (es decir, a fin de cuentas, como derecho a la libertad de culto). De hecho, tal era también la perspectiva de Pío IX, puesto que la libertad de religión que él condenaba no era otra que el derecho civil a la libertad de culto reivindicada, entre otros, por el ala católico-liberal. Es por lo tanto correcto decir que la reivindicación por parte del Vaticano II de la libertad religiosa como exigencia propia del derecho natural, es decir el derecho civil a la libertad de culto, no es otra cosa que lo que había sido condenado en la Encíclica *Quanta cura* de Pío IX y en su anexo, el *Syllabus* de errores”, y PAVAN, P., (Trad. De Pablos, B.), “El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales”, *cit.*, pp. 227-228 “Pero la posición corriente entre los Padres conciliares era ésta: el derecho civil a profesar libremente su religión, introducido en casi todas las Constituciones modernas, es una reafirmación de un derecho fundamental de la persona, es decir, de un derecho natural (...) La Declaración [*Dignitatis Humanae*], votada por la casi totalidad de los Padres, sigue, como hemos observado, esta segunda línea doctrinal (cf. LR, núm. 2)”.

siguieron a la Declaración de los derechos del ciudadano –persecución religiosa en la Francia revolucionaria- y los sucesos que las originaron la Declaración Universal –auge de los totalitarismos con acoso a los católicos por autoridades nazis y comunistas, masacre de la Segunda Guerra Mundial y genocidio del pueblo hebreo-⁸¹⁵. Éste es el preciso punto de inflexión donde hemos de introducir la dialéctica continuidad-discontinuidad de la que hablaba Benedicto XVI para encontrar una adecuada explicación del viraje magisterial, y no en la ficción de considerar como derechos distintos los que presentan una evidente identidad jurídica.

Una vez constatada la contradicción en las declaraciones magisteriales y la coincidencia en esencia del derecho a la libertad religiosa reconocido en distintas épocas, resulta obligado profundizar en la motivación de los diferentes enfoques que la jerarquía eclesial adopta en cada época, lo cual debe llevarse a cabo distinguiendo los distintos niveles que tuvo en cuenta el Magisterio al hacer sus pronunciamientos.

¿Dónde se da la continuidad y dónde la discontinuidad? ¿Qué trascendencia tiene ello en relación con la obligatoriedad del Magisterio en cuanto a los creyentes? ¿Resulta inmutable el Magisterio y, por tanto, este cambio obedece a un ejercicio de puro oportunismo para adherirse a lo políticamente correcto?

En relación con el derecho a la libertad religiosa se aprecia una clara continuidad a nivel de teología dogmática, materia íntimamente ligada al *depositum fidei*. La existencia de una verdad objetiva, encarnada por Jesucristo, resulta irrenunciable para la Iglesia católica en cuanto depositaria y guardiana de las enseñanzas del Maestro. Desde esa comprensión del papel eclesial, resulta consecuente –más bien imprescindible- que no se entiendan admisibles por la doctrina pontificia las distintas versiones filosóficas de relativismo, indiferentismo o escepticismo⁸¹⁶. En este ámbito del dogma resulta impensable entender que la Iglesia adopte una postura diferente, so pena de diluir su propia misión. De hecho, exigir desde instancias profanas otra postura en los pronunciamientos magisteriales implicaría una intolerable intromisión en la autonomía y libertad religiosa de la Iglesia, la cual tiene derecho a autoconfigurarse y expresar su doctrina sin coacciones externas.

815 GALLEGU, E., *Fundamentos para una Teoría del Derecho*, cit., p. 99, considera que la experiencia de las dictaduras europeas de los años treinta y el conflicto bélico subsiguiente hizo que la Iglesia, bajo la dirección de Pío XII, tomara conciencia de que los derechos humanos eran la herramienta jurídica imprescindible para hacer frente a las atrocidades perpetradas contra la dignidad humana, y HAMER, J., (Trad. De Pablos, B.), “Historia del texto de la Declaración”, cit., p. 86: “Pío XI se encuentra directamente enfrentado con el peligro de muy serio de una agravación del totalitarismo del estado, bajo formas diversas. Ahora el riesgo es que toda la libertad humana y civil pueda ser suprimida en la vida social, y, desde luego, en primer lugar la libertad religiosa”.

816 En el marco de este plano filosófico moral, pero no en el jurídico de su reconocimiento como derecho fundamental, en donde debe encuadrarse la afirmación de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24 de noviembre de 2002, 8: “El derecho a la libertad de conciencia, y en especial a la libertad religiosa, proclamada por la Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, se basa en la dignidad ontológica de la persona humana, y de ningún modo en una inexistente igualdad entre las religiones y los sistemas culturales (...) La afirmación de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa, por lo tanto, no contradice en nada la condena del indiferentismo y del relativismo religioso por parte de la doctrina católica, sino que le es plenamente coherente.”.

Por contra, el ámbito de discontinuidad entre las posturas anteriores y posteriores al Vaticano II se encuentran en otro plano distinto: el del derecho público eclesiástico. La libertad de culto se manifiesta como el nervio central de las relaciones entre la Iglesia y el Estado moderno⁸¹⁷. Desde este punto de vista, no cabe establecer ningún pronunciamiento dogmático respecto a la forma de articular las relaciones entre la comunidad católica y el poder temporal, al tratarse de modelos contingentes y mudables que dependerán de cada contexto histórico y de la peculiar configuración que el poder secular adopte en cada momento⁸¹⁸. No nos movemos en el campo de las verdades de fe, sino en el de las soluciones prácticas requeridas por situaciones coyunturales. Esta esfera queda fuera de la infalibilidad reconocida por el Evangelio y el Espíritu Santo a su Iglesia por lo que, compuesta como está por seres humanos, el error en estas últimas decisiones es posible y su reconocimiento constituye un acto de humildad evangélica y sentido común⁸¹⁹.

En consecuencia, la continuidad en el Magisterio perenne se manifiesta en el rechazo a determinadas corrientes ideológicas que colisionan frontalmente con el dogma, pero coexiste con una clara discontinuidad respecto al modelo temporal –y por tanto contingente- de relacionarse la Iglesia con la ciudad terrena –en terminología de San Agustín-⁸²⁰. Dichas relaciones requerirán

817 RHONHEIMER, M., “Benedict XVI’s “Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom”, *cit.*, pp. 1039-1040: “Sin embargo, hoy la Iglesia ha modificado su concepción de la función del estado y de sus deberes con respecto a la religión verdadera, una concepción que en realidad no es en absoluto de naturaleza puramente teológica ni afecta a la naturaleza de la Iglesia y su fe, sino que concierne a la naturaleza del Estado y su relación con la Iglesia. Se trata todo lo más de una cuestión concerniente a un aspecto de la doctrina social de la Iglesia”.

818 En estas relaciones se han empleado distintas fórmulas a lo largo de la bimilenaria historia de la Iglesia. Limitándonos a la Modernidad, se pueden reseñar los modelos de confesionalidad estatal (*Mirari Vos* y *Syllabus*), la teoría de la tesis y la hipótesis (*Longinqua Oceani*) y la de la autonomía de las realidades terrenales con reconocimiento positivo de la libertad religiosa (*Gaudium et Spes* y *Dignitatis Humanae*), como hemos expuesto en nuestro capítulo dedicado a la evolución histórica.

819 RHONHEIMER, M., “Benedict XVI’s “Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom”, *cit.*, pp. 1038-1039 y 1049-1050, mantiene que los pronunciamientos de la *Dignitatis Humanae* no contradicen la doctrina conciliar anterior, ya que no se había realizado ningún pronunciamiento previo sobre libertad religiosa en dicha sede, ni tampoco el Magisterio ordinario universal, puesto que los pronunciamientos condenatorios sólo habían sido realizados por algunos pontífices de forma aislada y no constituía doctrina definitiva relativa a la fe o la moral. Asimismo, entiende que la declaración del Vaticano II no es propiamente de naturaleza dogmática, pero sí constituye una manifestación solemne de doctrina conciliar que forma parte del Magisterio y, por tanto, debe ser respetado y acatado de buena fe por todos los católicos, incluso en mayor grado que las condenas de Pío IX por su carácter conciliar –declaración solemne ratificada por el Papa en unión de todos los obispos- (cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 25). Con ello, el teólogo suizo sigue la distinción entre los pronunciamientos definitivos o no definitivos del Magisterio, que se recoge por la SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Fórmula para la profesión de fe y el juramento de fidelidad al asumir un oficio que se ejercita en nombre de la Iglesia, 1 de julio de 1988: “Acepto y retengo firmemente, asimismo, todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres propuestas por la Iglesia de modo definitivo. Me adhiero, además, con religioso obsequio de voluntad y entendimiento a las doctrinas enunciadas por el Romano Pontífice o por el Colegio de los Obispos cuando ejercen el Magisterio auténtico, aunque no tengan la intención de proclamarlas con un acto definitivo”.

820 Esta tesis ha sido magistralmente desarrollada por RHONHEIMER, M., “Benedict XVI’s “Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom”, *cit.*, p. 1045, señalando que lo que realmente ha cambiado con la declaración *Dignitatis Humanae* no ha sido el rechazo al indiferentismo como contrario a la fe católica, lo cual se mantiene inmutable, sino “la concepción según la cual el Estado debe ser el garante de la verdad religiosa y la Iglesia posee el derecho a servirse del Estado como de su brazo secular para asegurar sus responsabilidades pastorales”. En su postura resulta inevitable escuchar el eco de las palabras proféticas de MARITAIN, J., (Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, *cit.*, p. 30: “La Iglesia Católica insiste sobre el principio de que la verdad debe estar sobre el error y que la religión verdadera debe ser ayudada en su misión espiritual (...) Sería, sin embargo, falso concluir que ese principio no puede aplicarse más que reclamando para la religión verdadera los favores de un poder absolutista o la ayuda de los soldados (...) Es la misión espiritual de la Iglesia la que debe ser ayudada, no la potencia política o las ventajas temporales que unos u otros miembros determinados podrían pretender en su nombre”.

soluciones cambiantes que se adoptarán en cada momento con el fin de crear fórmulas que hagan posible una convivencia adecuada entre la Iglesia y la secularidad⁸²¹.

La necesidad de llevar a cabo esta labor de discernimiento entre diferentes niveles resulta imprescindible para hacer frente a la indeseable confusión en la que cayó el Magisterio decimonónico al no distinguir, de un lado, entre el fondo ideológico de determinadas concepciones defendidas por el liberalismo radical y, del otro, la concreción jurídica de los derechos humanos como expresión de la dignidad inherente a toda persona, la cual ningún monarca o poder político puede legalmente conculcar⁸²². Esta mezcla se aprecia en la terminología empleada por los documentos pontificios de condena antes expuestos, en los que se reiteran referencias de carácter filosófico al indiferentismo religioso, la vulneración de los derechos de Dios o el carácter ilimitado de las libertades proclamadas⁸²³.

Una mención específica requiere la afirmación de que “la verdad tiene derechos, pero no el error”, como fundamento teológico-jurídico para que el Estado desplegara su actividad en defensa de los postulados de la fe católica y, consiguientemente, rechazara la aconfesionalidad y la libertad de cultos. Sin embargo, esta construcción conceptual es susceptible de fundadas críticas:

- Desde el punto de vista estrictamente jurídico, la titularidad de los derechos fundamentales sólo corresponde a los seres humanos concretos, sin que en ningún caso pueden ser conferidos a ideas abstractas o dogmas religiosos, y mucho menos a la divinidad⁸²⁴.

821 La inexistencia de un pronunciamiento dogmático en materia de realidades jurídico-políticas ha sido reafirmada por FRANCISCO I, Discurso a los participantes en el Congreso organizado por la Comisión pontificia Justicia y Paz en el 50º aniversario de la encíclica *Pacem in terris*, 3 de octubre de 2013: “La *Pacem in terris* no intentaba afirmar que sea tarea de la Iglesia dar indicaciones concretas sobre temas que, en su complejidad, deben dejarse a la libre discusión. Sobre las materias políticas, económicas y sociales no es el dogma el que indica las soluciones prácticas...”.

822 FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Ed. Rialp, Madrid, 2007, p. 366: “El rechazo a las libertades aplicadas del liberalismo se entiende si se toman esas libertades como consecuencias necesariamente unidas al principio erróneo que estaba en su base. Ciertamente es que la filosofía política sostenida en las declaraciones oficiales de la Iglesia eran todavía las del pensamiento medieval, y que quizá hubiera sido deseable una mayor distinción entre instituciones concretas y fundamentación ideológica errónea”. Al respecto resulta necesario puntualizar que, según en la Declaración de independencia norteamericana, todos los hombres “son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables”, de ahí que debemos insistir en que no toda la ideología de la Ilustración fue materialista o indiferentista, cosa muy distinta es que un importante sector de la misma —el más influyente a nivel político— quisiera servirse de estos derechos para utilizarlos como ariete contra la Iglesia percibida como poder temporal adverso al nuevo orden.

823 La crítica de los pontífices del siglo XIX al carácter absoluto de la libertad de cultos se compadece mal con la propia literalidad del artículo 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en la que se expone como limitación a la misma el respeto al orden público. Restricción esta, por cierto, también reconocida en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y por el CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 7.

824 PAVAN, P. (Trad. De Pablos, B.), “El derecho a la libertad religiosa y sus elementos esenciales”, en AA. VV., *Vaticano II. La libertad religiosa*, Ed. Taurus, Madrid, 1969, p. 253: “... que llegara a ser una convicción universal o casi universal, que los sujetos del derecho no son los valores espirituales, por ejemplo: la verdad, el bien, la moral, la justicia, sino más bien las personas y solamente las personas, físicas y morales; que los derechos son relaciones intersubjetivas, es decir, de persona a persona y no entre personas y valores”, MARITAIN, J. (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., p. 195, y LECLERQ, J., *La libertad de opinión y los católicos*, cit., p. 162.

- En términos morales, la libertad de acción constituye un presupuesto indispensable para la valoración ética de toda conducta humana. Una persona que se encuentra sujeta a coacción no puede realizar acciones buenas o malas, sino exclusivamente obligadas⁸²⁵.
- Ciñéndonos a un análisis filosófico de la cuestión, nos encontramos ante una clara confusión entre los planos del derecho y la moral o, siguiendo una terminología actual, entre “lo bueno” y “lo justo”. El concepto de “vida buena” comprende la verdad de una cosmovisión como máximo moral, y el traslado de sus contenidos íntegros al campo del derecho -que debe restringirse a los mínimos éticos necesarios para preservar la paz social- implica una indebida invasión de la esfera de lo jurídico, al desbordar sus debidos límites⁸²⁶.
- Teológicamente, tampoco resulta admisible la coacción impuesta para abrazar la fe cristiana. Dios hizo al ser humano racional y dotado de albedrío⁸²⁷, por lo que sería contrario a su naturaleza forzarlo a adoptar una opción religiosa en contra de su voluntad. Frente a este dato existe otro, no menos importante, que se deriva del testimonio de los Evangelios: Jesucristo no forzó a nadie a ser discípulo suyo, aun pudiendo hacerlo, sino que siempre respetó la elección de aquéllos a quienes se lo propuso⁸²⁸.

Las consecuencias de adoptar una u otra alternativa -derecho a la verdad o libertad del acto de fe- resultan evidentes desde el punto de vista de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Quienes defiendan que sólo la verdad tiene derechos y no el error, se manifestarán a favor de un sistema de confesionalidad estatal “puro” donde los no creyentes -o los creyentes de otras

825 CONTRERAS, F. J., *La filosofía del derecho en la historia*, cit., p. 102 “Algunos dicen que “el error no tiene derechos” y que debería impedirse la difusión de teorías y opiniones erróneas, pero... ¿quién establece cuáles son las opiniones erróneas? Sólo lo podría hacer un censor omnisciente, y ese censor no existe. Y, por otra parte, debemos confiar en la persuasividad intrínseca de la verdad: en el largo plazo las tesis verdaderas saldrán vencedoras en la libre discusión, prevaleciendo sobre las falsas. Quien cree en la racionalidad humana debe confiar en la victoria final de la verdad”, STUART MILL, J. (Trad. De Azcárate, P.), *Sobre la libertad*, Ed. SARPE, Madrid, 1984, p. 47: “Pero la peculiaridad del mal que consiste en impedir la expresión de una opinión es que se comete un robo a la raza humana... Si la opinión es verdadera se les priva de la oportunidad de cambiar el error por la verdad; y si es errónea, pierden lo que es un beneficio no menos importante. La más clara percepción y la impresión más viva de la verdad, producida por su colisión con el error”, y VOLTAIRE (Trad. Cardona, F.), *Tratado sobre la tolerancia*, Ed. Brontes, Barcelona, 2011, p. 64: “Cuanto más divina es la religión católica, menos le corresponde al individuo imponerla; si Dios la ha hecho, Dios la mantendría sin vosotros. Sabéis que la intolerancia sólo genera hipócritas o rebeldes: ¡qué alternativa funesta!”.

826 JELLINEK, G., *El sentido ético social del Derecho*, Berlín, 1908, pág. 45, citado por KRIELE, M. (Trad. Beneyto, J. M.), “Libertad y dignidad de la persona humana”, cit., p. 42: “El derecho, como orden coactivo heterónomo no puede obligar al cumplimiento de todas las reglas morales, sino que obliga a un mínimo ético”, e IGNATIEF, M., *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 78: “Los derechos humanos pueden suscitar un consenso universal sólo en la medida de una teoría “ligera” de lo que está bien, una definición de las condiciones mínimas para poder vivir una vida que lo merezca”.

827 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 83, a. 1, cit., p. 754: “En el hombre hay libre albedrío... En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por varias cosas... Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional”.

828 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 10: “En efecto, Cristo, que es Maestro y Señor nuestro, manso y humilde de corazón, atrajo pacientemente e invitó a los discípulos... Dio testimonio de la verdad, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que le contradecían. Pues su reino no se defiende a golpes, sino que se establece dando testimonio de la verdad y prestándole oído, y crece por el amor con que Cristo, levantado en la cruz, atrae a los hombres a Sí mismo”.

religiones- pueden ser forzados a la conversión o quedar relegados a la condición de ciudadanos de segunda clase⁸²⁹. Pero los partidarios de la libertad como cualidad sustancial inherente a la fe cristiana jamás admitirán un Estado que obligue coactivamente a seguir un determinado credo, pues ello atenta contra la naturaleza humana y su dignidad⁸³⁰.

Esta doble actitud se ha puesto de manifiesto en la bimilenaria historia del cristianismo a través de distintas fases históricas, en la que épocas de libertad se han ido alternando con otras de intolerancia⁸³¹. Siguiendo la hermenéutica de reforma, predicada por Benedicto XVI, el nivel de continuidad se encontraría en la tradición de la Iglesia de los primeros siglos, abanderada de la libertad de conciencia, y la discontinuidad en la superación del Estado confesional católico, defendido como modelo ideal durante el siglo XIX⁸³².

Desde otro punto de vista, la tensión entre continuidad y discontinuidad se aprecia en otros textos conciliares que han resultado decisivos para la aceptación de los derechos humanos dentro de doctrina magisterial. Podemos citar, como ejemplo significativo, la constitución pastoral *Gaudium et Spes*:

“La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la

829 Este criterio es el que se puede apreciar -con algún matiz- en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 10, a. 8, *cit.*, pp 117-118, que tanto influyó en la doctrina y el Magisterio pontificio posterior. Sin embargo, esta doctrina se expuso en durante la Cristiandad medieval y en un contexto socio-cultural donde el concepto de libertad religiosa era inexistente, de ahí que resultara especialmente inadecuada para la época de Modernidad caracterizada por la pluralidad cosmovisional.

830 MARITAIN, J. (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, en *Los derechos del hombre y la ley natural y Cristianismo y democracia*, *cit.*, p. 30: “Sería, sin embargo, falso concluir que ese principio [la verdad debe prevalecer sobre el error] no puede aplicarse más que reclamando para la religión verdadera los favores de un poder absolutista o la ayuda de los soldados...”, y GARITAGIOITIA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, Ed. Centro de Estudios Políticos, Madrid, 2002, p. 230: “En consecuencia, mientras que las concepciones *objetivistas* pueden llegar a sostener un primado de verdad objetiva, que llegue hasta el punto de querer imponerla a quien no la reconoce, la concepción *personalista* sostiene que la persona tiene el deber moral de adherirse a la verdad, pero es una adhesión que no puede serle impuesta, sobrepasando la elección de su libertad y de su conciencia”

831 CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural”, *cit.*, p. 131: “Simplificando con trazo grueso 1.500 años de historia, cabría decir que el cristianismo había pedido tolerancia -frente a las persecuciones de los emperadores romanos- en sus tres primeros siglos...El establecimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio (bajo el emperador Teodosio, a finales del siglo IV) marca un giro decisivo, dando paso a una simbiosis cada vez mayor entre el poder espiritual y poder temporal e introduciendo la tentación del recurso a éste último para la represión del error doctrinal”, y BIONDI, B., *Il Diritto romano cristiano*, vol I, *cit.*, p. 203: “Como resulta de esta sumaria documentación, la Iglesia en línea programática no invoca el precepto evangélico “dad a Dios lo que es de Dios, al César lo que es del César”; cerrado el período de las persecuciones, no pide al Estado libertad y tolerancia sino colaboración activa, porque en él encuentra el instrumento terrenal más eficaz para para alcanzar el fin esencial, que es la afirmación y propagación de la fe”.

832 BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2005: “El enfrentamiento de la fe de la Iglesia con un liberalismo radical... había provocado en el siglo XIX, bajo Pío IX, por parte de la Iglesia, ásperas y radicales condenas de ese espíritu de la edad moderna (...) El concilio Vaticano II, reconociendo y haciendo suyo, con el decreto sobre la libertad religiosa, un principio esencial del Estado moderno, recogió de nuevo el patrimonio más profundo de la Iglesia. Esta puede ser consciente de que con ello se encuentra en plena sintonía con la enseñanza de Jesús mismo (cf. *Mt* 22, 21), así como con la Iglesia de los mártires, con los mártires de todos los tiempos”.

*tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, perece*⁸³³.

La línea de discontinuidad aparece en el primer párrafo, donde se expresa el reconocimiento y decidida apuesta de la Iglesia a favor de la defensa de los derechos del hombre, dentro de la lógica del mensaje de Jesucristo como supremo defensor de la dignidad de toda persona. Aquí se aprecia con claridad la radical diferencia con las condenas del siglo XIX.

No obstante, la continuidad se descubre cuando, en las siguientes líneas, se expresan la reserva del Magisterio ante cualquier intento de fundar estos derechos en concepciones inmanentistas, siendo en este punto donde encontramos un leve eco de las enérgicas y radicales condenas contra el indiferentismo religioso o el laicismo sectario entendido como desvinculación del ser humano de toda trascendencia o regla moral objetiva. Ésta es la “falsa autonomía” que resulta inadmisibile para conseguir la completa afirmación de la dignidad de la persona en la plenitud de su ser.

En este texto conciliar se aprecia nuevamente la “hermenéutica de la reforma” que acertadamente defiende Benedicto XVI. Hay una reiteración del rechazo, en el plano dogmático-moral, contra determinadas corrientes de pensamiento incompatibles con la fe católica, pero simultáneamente se aprecia un cambio evidente en el plano jurídico que se refleja en la admisión por la Iglesia del moderno concepto de derechos humanos. Estas manifestaciones de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles deben ser entendidas como un todo conjunto e inseparable, para así evitar sesgadas manipulaciones del texto conciliar, bien desde una óptica de ruptura radical, bien desde una posición inmovilista⁸³⁴.

De acuerdo con lo expuesto, no tiene sentido hablar de coincidencia plena de la doctrina pontificia sobre los derechos fundamentales antes y después del Concilio. Resulta evidente una modificación sustancial, como consecuencia de un ejercicio de discernimiento, humildad y *aggiornamento*, respecto a la articulación de las relaciones entre la Iglesia y los nuevos sistemas jurídicos contemporáneos. Ésta es la aportación original del Concilio Vaticano II, y ello se consigue sin vulnerar los pronunciamientos estrictamente dogmáticos, que se mantienen inmutables de acuerdo con la Revelación divina de la cual la Iglesia es depositaria y no dueña⁸³⁵.

833 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 41.

834 Esta tensión dialéctica también ha sido apreciada por FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, cit., p. 390: “El cambio de tono de este documento [*Gaudium et Spes*] es clarísimo si lo comparamos con el magisterio precedente, sobre todo con el de Pío IX. Pero no hay que olvidar que el Vaticano II insiste continuamente en la visión trascendente de la persona humana, en plena continuidad con la crítica del principio de la autonomía del hombre propia del magisterio del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX”.

835 FRANCISCO I, Discurso en el encuentro con el episcopado brasileño, 27 de julio de 2013, 4: “En el ámbito social, sólo hay una cosa que la Iglesia pide con particular claridad: la libertad de anunciar el Evangelio de modo integral, aun cuando esté en contraste con el mundo, cuando vaya contracorriente, defendiendo el tesoro del cual es solamente guardiana, y los valores de los que no dispone, pero que ha recibido y a los cuales debe ser fiel”.

Trasladando este esquema de análisis de la libertad religiosa a los derechos humanos, como categoría general, surge de nuevo la tensión que hemos constatado.

Como mencionamos al principio del capítulo anterior, la Iglesia católica ha proclamado desde su origen la incommensurable dignidad del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, como un elemento propio y singular de su acervo doctrinal⁸³⁶. De ahí que no sea casual sino causal que en el seno del cristianismo se elaborara la noción ontológica de persona, se reconociera la dignidad a todo ser humano como categoría universal y se consagrara la distinción entre lo religioso y lo político. En consecuencia, el elemento de continuidad lo constituye la primacía de la dignidad humana -sobre una base teológica- y su carácter de límite infranqueable para toda autoridad temporal, principio éste que constituye la base filosófico-jurídica de las modernas declaraciones.

Por contra, la discontinuidad radica precisamente en la adopción del lenguaje de los derechos del hombre. Al Magisterio le ha costado mucho tiempo comprender que la transformación de los clásicos derechos naturales en los modernos derechos humanos significaba un avance crucial en la conciencia moral de la humanidad⁸³⁷. Y si es justo reconocer esta miopía histórica, no lo es menos añadir que los poderes revolucionarios del siglo XIX no pusieron nada fácil esta tarea a la jerarquía manipulando estos derechos con el fin atacar la legítima autonomía de la Iglesia en su organización y actividad. Fue la instrumentación ideológico-política de estas declaraciones lo que impidió al Papado de los siglos precedentes discernir y reconocer adecuadamente lo bueno y aprovechable que hay en la cultura de los derechos del hombre.

No obstante, entendemos que la continuidad no se da temporalmente sólo con la comunidad cristiana primitiva y sus mártires, héroes de la libertad de conciencia⁸³⁸, sino también en todos los esfuerzos llevados a cabo en el seno de la propia Iglesia para defender la dignidad de la persona durante la historia más reciente⁸³⁹, tanto a nivel jerárquico como de laicado, y aquí los ejemplos son innumerables: Santo Tomás Moro, Fray Bartolomé de las Casas, los pronunciamientos papales en

836 SOLER, C., "Sobre el papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad", *Ius Canonium*, XXX, n. 59., Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, p. 299: "...la fuerza liberadora de los dos últimos siglos ha sido eficaz porque se apoyaba sobre un *humus* cristiano, sobre la idea cristiana de la dignidad de la persona humana, es decir, sobre la herencia que la Iglesia nos ha legado al respecto y sobre la operatividad política de esta herencia a través del dualismo".

837 MURRAY, J. C., (De Pablos, B.), "Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa", *cit.*, p. 146: "Con la perspectiva del tiempo, se puede deplorar el hecho de que la iglesia romana del siglo XIX no haya estado más atenta a describir, bajo la superficie del error todo lo que había en él de razonable, de justo y de humanamente deseable en el gran movimiento hacia las libertades políticas y civiles, que es el aspecto más alto de este "Siglo político", como se le ha llamado".

838 SOLER, C., "Sobre el papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad", *cit.*, p. 296: "En esta perspectiva, la sangre de los mártires... es también semilla de libertad religiosa, y por tanto raíz de las libertades. El don de libertad que los mártires han legado al mundo es mucho mayor que la que hayan podido entregar todas las revoluciones".

839 Esta línea de continuidad a través de los siglos, especialmente en materia de libertad religiosa, se reconoce por BENEDICTO XVI, Discurso a la curia romana, 22 de diciembre de 2005: "Ésta [la Iglesia católica] puede ser consciente de que con ello [el reconocimiento de la libertad de conciencia] se encuentra en plena sintonía con la enseñanza de Jesús mismo (cf. *Mt*, 22, 21), así como con la Iglesia de los mártires, con los mártires de todos los tiempos", y por el CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 11: "Este camino [defensa pacífica de su libertad de conciencia frente al poder temporal] siguieron innumerables mártires y fieles a través de los siglos y en todo el mundo".

relación con la evangelización del Nuevo Mundo y en contra de la esclavitud de la población indígena⁸⁴⁰, las reducciones jesuíticas, la escuela de los teólogos-juristas de Salamanca y su contribución a un nuevo *ius gentium*, San Juan Bosco, las obras asistenciales para la promoción y cuidado de los desvalidos, el reconocimiento de los derechos sociales en la *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*, los radiomensajes de Pío XII proclamando el respeto de la dignidad de la persona durante la Segunda Guerra Mundial, la concesión de refugios a los judíos en Roma y en innumerables parroquias, conventos y casas de católicos durante la *Shoah*, etc.⁸⁴¹

En definitiva, el compromiso de la Iglesia católica –no sólo del Magisterio– en la tutela de la dignidad de la persona mediante su acción evangélica se ha manifestado a través de los siglos en muy diversas épocas y culturas –sin perjuicio de los múltiples errores y atentados que contra la misma se han cometido por sus miembros⁸⁴²–, mientras que la discontinuidad se refleja en el reconocimiento del lenguaje y la cultura de los derechos fundamentales de la persona como un instrumento válido y eficaz para la promoción de la conciencia moral en la humanidad durante la Modernidad. Y todo ello sin perjuicio de reconocer que estos derechos, si bien se formularon ideológica y positivamente al margen de la doctrina católica, hunden sus raíces en el mensaje evangélico⁸⁴³.

840 Sobre esta cuestión son dignas de mención las bulas *Inter Caetera* (3 de mayo de 1493) de Alejandro VI y *Sublimis Deus* (2 de junio de 1537) de Paulo III.

841 En este testimonio incesante a través de los siglos es donde se deben enmarcar las palabras de BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2005: “El Concilio Vaticano II, con la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno, revisó o incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad”. Esta continuidad está radicalmente ligada a la defensa de todo ser humano como criatura divina –*imago Dei*– redimida por Jesucristo en la cruz.

842 En este sentido, resulta imprescindible la cita del CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 12: “Aunque en la vida del Pueblo de Dios, peregrinó a través de las vicisitudes de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él, no obstante, siempre se mantuvo la doctrina de la Iglesia de que nadie sea forzado a abrazar la fe”, y de Juan Pablo II, *Tertio Millenio Adveniente*, 10 de noviembre de 1994: “Otro capítulo doloroso sobre el que los hijos de la Iglesia deben volver con ánimo abierto al arrepentimiento está constituido por la aquiescencia manifestada, especialmente en algunos siglos, con *métodos de intolerancia e incluso de violencia* en el servicio a la verdad. Es cierto que un correcto juicio histórico no puede prescindir de un atento estudio de los condicionamientos culturales del momento, bajo cuyo influjo muchos pudieron creer de buena fe que un auténtico testimonio de la verdad comportaba la extinción de otras opiniones o al menos su marginación (...) De estos trazos dolorosos del pasado emerge una lección para el futuro, que debe llevar a todo cristiano a tener buena cuenta del principio de oro dictado por el Concilio: « La verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra, con suavidad y firmeza a la vez, en las almas »”, y Homilía de la santa Misa de la Jornada del Perdón, 12 de marzo de 2000, 4: “*¡Perdonemos y pidamos perdón!* A la vez que alabamos a Dios, que, en su amor misericordioso, ha suscitado en la Iglesia una cosecha maravillosa de santidad, de celo misionero y de entrega total a Cristo y al prójimo, no podemos menos de reconocer *las infidelidades al Evangelio que han cometido algunos de nuestros hermanos*, especialmente durante el segundo milenio. Pidamos perdón por las divisiones que han surgido entre los cristianos, por el uso de la violencia que algunos de ellos hicieron al servicio de la verdad, y por las actitudes de desconfianza y hostilidad adoptadas a veces con respecto a los seguidores de otras religiones”.

843 MARITAIN, J., (Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, *cit.*, p. 69: “[A] causa de la corrupción de los principios cristianos en la vida social y política del Antiguo Régimen, la afirmación de derechos, fundados sin embargo sobre principios cristianos, ha parecido revolucionario a la tradición cristiana”, y SOLER, C., “Sobre el papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad”, *cit.*, p. 299: “Pero, ¡los ideales que ellos [los revolucionarios ilustrados] defendían eran ideales cristianos! la dignidad de la persona y su libertad eran herencia que ellos habían recibido entusiastamente de... ¡de la tradición cristiana!, en la cual el hombre es imagen de Dios. Ellos respiraban aire cristiano mientras proferían blasfemias contra la Iglesia”.

5.5 CONSECUENCIAS DE LA DIALÉCTICA CONTINUIDAD-DISCONTINUIDAD EN LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO.

El principal interrogante que se plantea en el presente apartado no es si la doctrina social católica admite la posibilidad de un Estado de Derecho que reconozca constitucionalmente los derechos, cuestión resuelta positivamente desde la encíclica *Pacem in terris*⁸⁴⁴, sino cuál es la valoración que se debe dar a un Estado confesional católico según el Magisterio contemporáneo, partiendo de que éste fue el único –o al menos preferente– modelo de relación entre la Iglesia y el poder temporal durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

Desarrollando este razonamiento, la cuestión esencial sería la siguiente: ¿Es conforme con la enseñanza actual de la Iglesia un Estado confesional católico? Para ello es necesario resolver con carácter previo algunos presupuestos sobre los que se asienta el debate.

El primero de ellos exige definir con precisión de qué estamos hablando cuando nos referimos a Estado confesional, lo cual condicionará de manera decisiva la respuesta final.

El segundo interrogante pivota en torno a si existe un pronunciamiento magisterial, definitivo y obligatorio, acerca de las distintas formas de gobierno que resultan admisibles en el momento presente.

El tercero respondería al carácter, dogmático o no, que debe atribuirse a las afirmaciones conciliares contenidas en la declaración *Dignitatis Humanae*, su relación con el Magisterio precedente y su aplicación a los actuales esquemas de confesionalidad estatal.

5.5.1 Concepto de Estado confesional católico.

Si llevamos a cabo un intento de definición, podemos considerar como Estado confesional aquél que reconoce como oficial una determinada fe religiosa frente a las restantes creencias. A este modelo se contraponen otras fórmulas con las que el poder público trata el hecho religioso, como son los modelos de Estado aconfesional, el laicista o el ateo. En el primero no se reconoce ninguna religión como oficial, el segundo defiende el principio de laicidad en la vida pública, y el último persigue cualquier manifestación pública o privada de sus ciudadanos en materia religiosa⁸⁴⁵.

844 JUAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963, 75: “De todo lo expuesto hasta aquí se deriva con plena claridad que, en nuestra época, lo primero que se requiere en la organización jurídica del Estado es redactar, con fórmulas concisas y claras, un compendio de los derechos fundamentales del hombre e incluirlo en la constitución general del Estado”.

845 LOMBARDÍA, P y FORMÉS, J., “El derecho eclesiástico”, en AA. VV., *Derecho eclesiástico del estado español*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2007, pp. 42-46, distinguen en la actualidad los siguientes modelos de relaciones entre los estados y las confesiones religiosas: sistema colaboracionista (Alemania, Italia y España), de separación (Francia y

Sin embargo, esta primera aproximación no resulta suficiente, ya que dentro de la confesionalidad caben muchas posibilidades. Podemos distinguir entre Estados que persiguen cualquier credo distinto del oficial al modo de las monarquías europeas durante las guerras de religión, otros que señalan un régimen de tolerancia para los cultos no oficiales como sucedía en la primera etapa del régimen franquista en nuestra patria y, finalmente, aquellos países constitucionalmente confesionales pero que respetan escrupulosamente la libertad religiosa.

En la actualidad, podemos diferenciar dos formas de Estado confesional: El modelo fundamentalista y el de religión oficial con pleno reconocimiento de la libertad religiosa. El primero tiene una fuerte implantación en el mundo árabe y el segundo es seguido, dentro de la civilización occidental, por algunas naciones europeas y americanas.

A mayor abundamiento, procede añadir que en Europa subsiste un número importante de Estados confesionales, cuyos ordenamientos reconocen la libertad de creencias como un derecho fundamental de sus ciudadanos⁸⁴⁶. Este modelo ha sido admitido por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos al conceder un amplio margen de apreciación a los distintos países en la regulación de las relaciones entre el Estado y las distintas iglesias según la historia y tradiciones de cada país, siempre que se tutele de una forma adecuada la libertad de conciencia como expresión de una sociedad pluralista y democrática⁸⁴⁷.

Esta distinción nos será de gran utilidad a la hora de determinar cuál es el juicio del Magisterio acerca de las relaciones con la autoridad política y el marco en el que se deben desarrollar, pues según se adopte uno u otro esquema de confesionalidad así será la valoración que se realiza desde la doctrina social católica.

Estados Unidos), el monismo totalitario (China), el fundamentalista y el relativismo laicista. A juicio de quien escribe estas líneas, esta última corriente es la que inspira muchos de los pronunciamientos que se realizan por órganos especializados o instituciones de la Unión Europea y la Organización de las Naciones Unidas, en contradicción con el derecho a las manifestaciones públicas de la libertad religiosa reconocido en sus declaraciones institucionales o tratados fundacionales.

846 Dentro de los mismos podemos citar, si bien bajo diferentes fórmulas, Gran Bretaña, Dinamarca, Grecia, Países Bajos, Noruega, Suecia o Malta, casi todos ellos procedentes de la tradición protestante y de la doctrina *cuius regio, eius est religio* instaurada tras la paz de Westfalia. En todas estas naciones se respeta el derecho a la libertad religiosa en el marco de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y de la Convención Europea de Roma, como afirma WEILER, G., (Trad. J. M. Oriol), *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*, Ed. Encuentro, Madrid, 2003, pp. 60-62 y 189-190, aunque una opinión contraria es la que mantienen VILADRICH, P. J., y FERRER ORTIZ, J., “Los principios informadores del derecho eclesiástico español”, en AA. VV., *Derecho eclesiástico del estado español*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2007, p. 92, nota 14, al entender que la confesionalidad siempre limita, en mayor o menor medida, la libertad religiosa. Esta controversia se ha reproducido en otros estudios, pues mientras AHDAR, R., y LEIGH, I., *Religious Freedom in the Liberal State*, Ed. University Oxford Press, Oxford, 2005, pp. 129 y 130, distinguen entre una confesionalidad “dura” y otra “ligera”, de forma que ésta última resultaría compatible con el respeto a la libertad religiosa en los términos previstos por los tratados internacionales, PAPASTATHIS, P., “Tolerance and Law in countries with an Established Church”, *Ratio Juris*, vol. 10, nº 1, Ed. Blackwell Publishing, Oxford, 1997, pp. 108-113, argumenta que la existencia de una Iglesia oficial conlleva inevitablemente discriminación para los no integrantes de la misma e intolerancia religiosa.

847 Sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, casos Manoussakis y otros contra Grecia, de 29 de Septiembre de 1996, ap. 44, Chaare Shalom Ve Tsedek contra Francia, de 27 de Junio de 2000, ap. 84, Alujer Fernandez y Caballero García contra España, de 14 de Junio de 2001, Leyla Sahin contra Turquía, 10 de noviembre de 2005, aps. 108-109 y Kervanci contra Francia, de 4 de Diciembre de 2008, ap. 63, Wasmuth contra Alemania, de 17 de febrero de 2011, ap. 63, y Egitim y Vakfi contra Turquía, de 2 de diciembre de 2014, ap. 47.

5.5.2 Pronunciamientos del Magisterio conciliar acerca de la libertad religiosa como modelo de relaciones Iglesia-Estado.

En este punto resulta obligado detenernos en el Magisterio más reciente, tomando como punto de partida la declaración *Dignitatis Humanae* que rectifica la doctrina anterior⁸⁴⁸.

La principal afirmación conciliar al respecto es la siguiente:

*“La protección y promoción de los derechos inviolables del hombre es un deber esencial de toda autoridad civil (...) Si, consideradas las circunstancias peculiares de los pueblos, se da a una comunidad religiosa un especial reconocimiento civil en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que a la vez se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas. Finalmente, la autoridad civil debe proveer a que la igualdad jurídica de los ciudadanos, que pertenece también al bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni ocultamente, sea lesionada por motivos religiosos, y a que no se haga discriminación entre ellos”*⁸⁴⁹.

De este documento se derivan los siguientes principios:

- a) Todo Estado debe reconocer el derecho a la libertad religiosa.
- b) Se permiten diversas formas de articular las relaciones Iglesia-Estado, entre las que se encuentra un especial reconocimiento o confesionalidad, señalando como límite a la misma el respeto a los derechos humanos y, especialmente, a la libertad religiosa.
- c) Se debe evitar toda discriminación por razón de las creencias.

Partiendo de estas afirmaciones, se puede sostener que el Magisterio conciliar no se decanta por un modelo concreto de relaciones con el poder político sino que, admitiendo una pluralidad de soluciones, señala un límite común a todos ellos: el respeto al derecho a la libertad de conciencia de todos sus ciudadanos y, consiguientemente, la interdicción de cualquier tipo de exclusión cívica fundada en motivos de fe.

No se debe obviar la trascendencia que tuvo para los padres conciliares el deseo de evitar

848 HAMER, J., (Trad. De Pablos, B.), “Historia del Texto de la Declaración”, *cit.*, pp. 69-141, ofrece una completa exposición de los documentos y discusiones sobre este cambio de modelo que precedieron a la aprobación definitiva de la *Dignitatis Humanae*.

849 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 6.

discriminaciones por motivos religiosos⁸⁵⁰. Tal y como se encuentra formulado, este nuevo paradigma conlleva la superación de la tradicional doctrina de la tolerancia, cuya última manifestación, si bien bastante mitigada, tuvo lugar durante el pontificado de Pío XII⁸⁵¹. Este nuevo posicionamiento doctrinal conlleva la plena asunción de uno de los elementos característicos de la filosofía de los derechos humanos, cual es la igualdad recíproca de derechos ante la ley para todos los ciudadanos⁸⁵². Resulta contrario al más elemental sentido de la justicia invocar la libertad de cultos para los católicos cuando se encuentran en minoría, mientras se deniega este derecho a los seguidores de las demás religiones en un contexto de confesionalidad católica. La nueva comprensión de esta libertad fundamental, como instrumento jurídico destinado a asegurar la paz social e íntimamente ligado a la dignidad de la persona y a la libertad del acto de fe, es lo que consigue superar la decimonónica condena de los derechos del hombre como expresión un “derecho al error”, basada en consideraciones teológico-morales que deben ser solventadas en un plano ajeno al que corresponde en puridad al de lo estrictamente jurídico.

Igualmente, se puede concluir que con el Vaticano II se produce la superación de la doctrina tradicional de la “tesis” e “hipótesis”⁸⁵³. Lo que ahora se admite como núcleo esencial irrenunciable es el respeto a la libertad religiosa, entendida en un sentido amplio y sin más restricciones que las exigidas por la adecuada tutela del orden público⁸⁵⁴, admitiendo de este modo una pluralidad de modelos políticos –variables, contingentes y temporales-, que quedan subordinados al respeto y reconocimiento pleno de este derecho fundamental.

Otra importante cuestión que se suscita es si los pronunciamientos de la *Dignitatis Humanae* acerca

850 HAMER, J., (Trad. De Pablos, B.), “Historia del texto de la Declaración”, *cit.*, p. 82, señala que ésta fue la razón ecuménica que alegaron varios obispos para que el Concilio abordara el tema de la libertad religiosa, ya que los no católicos recelaban de una Iglesia que sólo apelaba a este derecho fundamental cuando se encontraba en minoría pero no cuando constituía la mayoría social, y PAVAN, P. (Trad. De Pablos, B.), “El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales”, *cit.*, pp. 225-226, afirma que el reconocimiento de la libertad religiosa a todas las personas sin distinción de creencias evita un mal mayor, impidiendo así las perturbaciones que surgirían en las comunidades nacionales e internacionales debido a las discriminaciones generadas por ello, y proporciona un bien mayor, al evitar que gobiernos no católicos pudieran ampararse en el no reconocimiento de este derecho fundamental a otras credos en los países confesionales católicos para negar dicha libertad a la Iglesia en su territorio.

851 PÍO XII, Discurso a los juristas católicos italianos, 6 de diciembre de 1953, IV-V: “En el interior de su territorio y para sus ciudadanos, cada Estado ordenará sus asuntos religiosos y morales según su propia ley; no obstante, sobre todo el territorio de la Confederación se permitirá a los ciudadanos de cada Estado-miembro el ejercicio de sus propias creencias y prácticas, religiosas y morales, en la medida que no contravengan a las leyes penales del Estado donde habitan (...) El deber de reprimir las desviaciones morales y religiosas no puede constituir una norma última de acción. Debe estar subordinado a normas más altas y generales, que, en algunas circunstancias, permiten e incluso presentan quizá como el mejor partido no impedir el error, para promover un bien mayor”. Este documento muestra una evidente continuidad con LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 23: “Por esta causa, aun concediendo derechos sola y exclusivamente a la verdad y a la virtud no se opone la Iglesia, sin embargo, a la tolerancia por parte de los poderes públicos de algunas situaciones contrarias a la verdad y a la justicia para evitar un mal mayor o para adquirir o conservar un mayor bien”.

852 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 13. “Y al mismo tiempo los fieles cristianos, como todos los demás hombres, gozan del derecho civil a que no se les impida vivir según su conciencia”.

853 No se debe olvidar que esta teoría no pertenece al campo de la teología dogmática, sino al derecho público eclesiástico.

854 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 7: “Por lo demás, se debe observar en la sociedad la norma de la libertad íntegra, según la cual, la libertad debe reconocerse al hombre lo más ampliamente posible y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida en que lo sea”.

de la configuración de la libertad religiosa como núcleo esencial del modelo de relaciones Iglesia-Estado deben considerarse incluidos en el *depositum fidei* o no, habida cuenta de su contradicción con la doctrina preconiliar que defendía el Estado confesional católico de forma casi excluyente.

Para el correcto análisis de este extremo resulta de gran utilidad emplear la “hermenéutica de la reforma” que expuso Benedicto XVI en su discurso de la Navidad de 2005.

La continuidad de la doctrina de la Iglesia vendría dada en el plano dogmático de reconocimiento de la dignidad de la persona como *imago Dei* y la ineludible obligación de respetarla. Este elemento constituye un criterio antropológico íntimamente ligado a dos proposiciones irrenunciables del credo católico: la creación del ser humano por Dios Padre y su redención por Jesucristo. Este punto pertenece a la esfera de la Revelación y muestra una indudable conexión con el mensaje evangélico.

Sin embargo, la parte de la declaración conciliar que vincula la aceptación por los Estados del derecho a la libertad religiosa constituye un supuesto contingente propio de la época contemporánea, en evidente contraste con el Magisterio precedente. La Modernidad presenta al Estado de derecho como una de sus señas de identidad, que se valora en el momento presente como el instrumento más adecuado para la defensa de la dignidad de la persona y sus inalienables derechos, de ahí su defensa y reconocimiento como arquetipo ideal de poder público por la doctrina conciliar y los pontífices posteriores al Vaticano II⁸⁵⁵. La nueva configuración de las relaciones entre el poder temporal y la autoridad religiosa constituye una solución coyuntural, propia del Derecho público eclesiástico, que no puede entenderse comprendida dentro del depósito de la fe que trasciende todas las épocas y culturas⁸⁵⁶.

Siguiendo este criterio, se puede considerar que los capítulos 1 a 3 de la declaración conciliar *Dignitatis Humanae* forman parte del Magisterio ordinario con vocación de pronunciamiento definitivo, mientras que las expresiones contingentes o de aplicación práctica de tales principios desarrolladas en los siguientes apartados constituyen enseñanzas a la que se le debe acatamiento por los creyentes católicos, pero sin el carácter de doctrina inmutable⁸⁵⁷.

855 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 44: “Tal ordenamiento [la división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial] refleja una visión realista de la naturaleza social del hombre, la cual exige una legislación adecuada para proteger la libertad de todos. A este respecto es preferible que un poder esté equilibrado por otros poderes y otras esferas de competencia, que lo mantengan en su justo límite. Es éste el principio del «Estado de derecho», en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres”.

856 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 76: “La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana” y CONTRERAS, F. J., *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, cit., p. 63: “No parece razonable que la Iglesia –cuyo mensaje de salvación es universal y trasciende los contextos históricos- vuelva a comprometerse de manera excluyente con modelos políticos o socio-económicos concretos”.

857 RHONHEIMER, M., “Benedict XVI’s “Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom”, cit., p. 1045: “En efecto, la enseñanza del Vaticano II sobre la libertad religiosa como derecho civil no es seguramente de naturaleza dogmática. No obstante, se trata del Magisterio solemne de un Concilio ecuménico y, por esta razón, debe ser aceptado por los fieles con obediencia religiosa”.

Si utilizamos un lenguaje iusnaturalista para definir esta distinción de planos, se llega a la conclusión de que la tutela de la libertad del acto de fe y su exigencia de reconocimiento estatal, debido a su íntima conexión con la dignidad de la persona, constituyen principios de derecho natural, mientras que su concreción práctica en las distintas formas de relación con la comunidad política pertenece al ámbito propio de la ley positiva.

5.5.3 ¿Admite el Magisterio un Estado confesional católico tras el Vaticano II?

Para dar una adecuada respuesta al interrogante que sirve de encabezamiento a este epígrafe, hemos de retomar la distinción entre los distintos tipos de confesionalidad que expusimos anteriormente.

Una vuelta al Estado confesional tradicional, al estilo del Antiguo Régimen, resulta impensable en la actualidad por varias razones. La primera de ellas es que dicho sistema no existe en la práctica dentro del ámbito de la civilización occidental⁸⁵⁸, y, en segundo lugar, porque entraría en contradicción directa su proclamación de la libertad religiosa como expresión de la dignidad humana, conforme con la ley natural y divina, contenida en la *Dignitatis Humanae*⁸⁵⁹. De ello se deduce que cualquier tipo de nostalgia tendente a exaltar modelos de poder político articulados sobre una confesionalidad “fuerte”, sin ámbito para una auténtica libertad de cultos, se encuentra fuera del Magisterio pontificio.

Parejo razonamiento se puede hacer con las pretensiones de resucitar una nueva versión de las alianzas entre el trono y el altar en versión moderna, es decir, a través de soluciones fundamentalistas. Sobre esta cuestión existen distintos pronunciamientos de los pontífices más recientes, siendo especialmente significativas las palabras de Juan Pablo II:

*“...un fundamentalismo fanático, que nace de la convicción de poder imponer a todos su propia visión de la verdad. La verdad, en cambio, aun cuando se la haya alcanzado —y eso ocurre siempre de manera limitada y perfectible—, jamás puede ser impuesta. El respeto de la conciencia de los demás, en la cual se refleja la imagen misma de Dios (cf. Gn 1, 26-27), permite sólo proponer la verdad al otro, al cual corresponde acogerla responsablemente. Pretender imponer a otros con la violencia lo que se considera como la verdad, significa violar la dignidad del ser humano y, en definitiva, ultrajar a Dios, del cual es imagen”*⁸⁶⁰.

858 SANDBERG, R. y DOE, N. “Church-State relations in Europe”, *Religion Compass*, vol. 1, nº 5, 2007, pp. 561-578, afirman en su estudio de derecho comparado que, con independencia de las clasificaciones doctrinales, la realidad demuestra que el único sistema de relaciones Iglesia-Estado existente en Europa es el de cooperación entre el poder político y las diferentes comunidades religiosas, si bien en distinto grado según la tradición histórica de cada nación.

859 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 3: “El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina; conciencia que tiene obligación de seguir fielmente, en toda su actividad, para llegar a Dios, que es su fin. Por tanto, no se le puede forzar a obrar contra su conciencia. Ni tampoco se le puede impedir que obre según su conciencia, principalmente en materia religiosa”.

860 JUAN PABLO II, Discurso para la XXXV Jornada Mundial de la Paz, 11 de diciembre de 2001, 6. Igualmente, se

Desde una perspectiva más jurídica, centrada en la actuación de los poderes públicos, Benedicto XVI ha realizado la siguiente afirmación:

*“El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones”*⁸⁶¹.

Siguiendo dichas pautas, no cabe un Estado fundamentalista o de confesionalidad excluyente en el marco de la doctrina social católica tras el Concilio Vaticano II, y ello por entenderlo radicalmente incompatible con el respeto a la dignidad humana que se tutela con el derecho a la libertad religiosa⁸⁶². Esta solución política vulnera, por tanto, dos límites infranqueables: el tradicionalmente defendido por la teología concerniente a la libertad del acto de fe y el modernamente reconocido en el ámbito jurídico referente a la inmunidad de coacción externa en materia de creencias religiosas.

No obstante, otra debe ser la respuesta respecto a aquellos supuestos de confesionalidad que admitan de forma amplia el derecho a la libertad de conciencia para quienes no profesen el credo del Estado. En este sentido es en el que deben ser interpretadas las diáfanas palabras del Concilio sobre la posibilidad de reconocimiento especial o preferente de alguna confesión, siempre que a las restantes se les reconozca el derecho fundamental a la libertad de credo⁸⁶³. Por tanto, no habría ninguna razón doctrinal que impidiera la adopción de un modelo de confesionalidad abierta o inclusiva en el que se garantice la imposibilidad de discriminar a ninguna persona por sus creencias⁸⁶⁴.

ha condenado el fenómeno del terrorismo religioso fundamentalista como contrario a la doctrina evangélica por BENEDICTO XVI, Discurso para la XXXIX Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2005, 9 y 10 y *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 56.

861 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 28.

862 JUAN PABLO II, *Eccelesia in Europa*, 28 de junio de 2003, 117: “En las relaciones con los poderes públicos, la Iglesia no pide volver a formas de Estado confesional. Al mismo tiempo, deplora todo tipo de laicismo ideológico o separación hostil entre las instituciones civiles y las confesiones religiosas”, y RHONHEIMER, M., “Benedict XVI’s “Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom”, *cit.*, pp. 1047-1048, nota 11: “Me parece evidente que un Estado confesional, en el sentido tradicional del término, resulta esencialmente incompatible con la doctrina del Vaticano II y en general con el derecho civil a la libertad de religión, porque, forzosamente, en un Estado confesional las discriminaciones de orden civil, sobre todo en la esfera pública, son inevitables”. Esta afirmación resulta plenamente aplicable a los Estados de corte fundamentalista.

863 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 6. Como señala HAMER, J., (Trad. De Pablos, B.), “Historia del texto de la Declaración”, *cit.*, pp. 100-101 y 124-125, este párrafo fue objeto de arduas discusiones por los padres conciliares; de un lado, el arzobispo de Westminster apoyó la posibilidad de admitir la confesionalidad del Estado como compatible con la libertad religiosa, pues éste era el caso de Gran Bretaña, sin embargo el arzobispo maronita libanés, como portavoz de los episcopados de África y Medio Oriente, advertía de los peligros de discriminación civil para los cristianos en los países oficialmente islámicos, de ambas experiencias resultó el matizado texto que fue definitivamente aprobado. No obstante, DUFOUR, B., “La Declaración *Dignitatis Humanae* 30 años después de su promulgación. Desplazamiento y giro”, *cit.*, p. 337, nota 11, entiende que no se reconoce la confesionalidad como un principio de derecho, sino como dato de hecho de acuerdo con las circunstancias históricas y sociales de un país.

864 RHONHEIMER, M., “La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la “hermenéutica de la reforma” de Benedicto XVI”, *cit.*, pp. 175-176, entiende que, de acuerdo con los principios conciliares, sólo resultaría admisible un Estado confesional “decorativo” o muy mitigado, ya que cualquier expresión de confesionalidad en sentido tradicional implicaría una discriminación en materia de derechos civiles para los que no profesaran el credo oficial al resultar extremadamente problemática su admisión en las más altas responsabilidades políticas.

Y, por supuesto, tampoco tendría ningún problema el Estado aconfesional o laico —que no laicista— dentro del esquema conciliar⁸⁶⁵. Es más, de acuerdo con la propia literalidad de la *Dignitatis Humanae*, éste sería el modelo en el que está pensando la declaración en tanto garante natural de la libertad religiosa, entendida como expresión de la dignidad humana e íntimamente unida a la incoercibilidad del acto de fe⁸⁶⁶.

Esta nueva perspectiva nos permite defender una actualización de la teoría de la tesis y la hipótesis, entendiendo que se ha producido una auténtica inversión del orden de dichos factores. Ha pasado a considerarse como tesis el Estado de derecho democrático y constitucional, garante de los derechos fundamentales y la libertad de conciencia, mientras que la hipótesis estaría representada por aquellas fórmulas de confesionalidad que respetaran el principio de no discriminación por motivos religiosos⁸⁶⁷. En este punto resulta evidente el cambio de paradigma respecto a las enseñanzas preconciariales defensoras del modelo ideal de Estado católico confesional, el cual, como máximo, concedía un régimen de mera tolerancia a las demás confesiones⁸⁶⁸.

6. ENUMERACIÓN, JERARQUÍA Y NUEVAS GENERACIONES DE DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO.

6.1 ENUMERACIONES O TABLAS DE DERECHOS.

Con carácter previo a la exposición de los criterios de jerarquía que adopta el Magisterio en relación con los derechos humanos, resulta imprescindible examinar las tablas o enumeraciones de los mismos que se contienen en algunos textos pontificios, para poder así compararlas con las declaraciones de derechos que gozan de un asentimiento generalizado dentro de la comunidad internacional.

Resulta sorprendente descubrir que, incluso antes de aprobarse la Declaración de 1948, los pontífices habían remarcado la necesidad de establecer un elenco de derechos inherentes a la

865 PAVAN, P., (De Pablos, B.), “El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales”, *cit.*, p. 237: “Del examen de la forma según la cual la Declaración propone que se rijan las relaciones entre la libertad religiosa y los poderes públicos, es legítimo deducir que el modelo de Estado al que se refiere el documento no es ciertamente laicista, ni neutralista; por el contrario, es un modelo de Estado constitucional, democrático y social; por tanto, un Estado que juzga como deber y como derecho suyo desplegar una acción “positiva” con respecto a las creencias religiosas, pero en la forma que corresponde a su naturaleza”, y BENEDICTO XVI, Discurso a las autoridades en Milán, 2 de junio de 2012: “Aquí se encuentra [en las enseñanzas de San Ambrosio] uno de los principales elementos de la *laicidad del Estado*: asegurar la libertad para que todos puedan proponer su visión de la vida común, pero siempre en el respeto de los demás y en el contexto de las leyes que miran al bien de todos”.

866 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 9-12.

867 La preferencia del Magisterio actual por el orden democrático en cuanto guardián de los derechos humanos se puede apreciar claramente en JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 46: “La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica” y BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 41: “Las ayudas económicas deberían ir acompañadas de aquellas medidas destinadas a reforzar las garantías propias de un Estado de derecho... y a consolidar instituciones verdaderamente democráticas”. Sobre esta cuestión, *vid.*, RHONHEIMER, M., RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, *cit.*, pp. 98-102.

868 De hecho, León XIII atribuyó a la encíclica *Inmortale Dei* (1 de noviembre de 1885) la denominación “Sobre la constitución cristiana del Estado” y Pío XI, en la *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937), dedica varios apartados (78-84) a los “Deberes del Estado cristiano”.

persona, indicando además los presupuestos en los que debía basarse su reconocimiento.

Pío XII, en plena Segunda Guerra Mundial, expuso “*los primeros pasos en el sendero, que lleva sobre las primeras cinco piedras miliarias, esculpidas con cincel de bronce*”, con la cual se pretendía dar paso a un nuevo punto común de encuentro sobre la dignidad humana⁸⁶⁹. Tales hitos eran los siguientes:

- Dignidad y derechos de la persona humana. Que se funda en la superior dignidad que Dios concedió a todo ser humano desde el principio.
- Defensa de la unidad social y particularmente de la familia. Se define a la misma como célula insustituible del pueblo.
- Dignidad y prerrogativas del trabajo.
- Reintegración del ordenamiento jurídico. En este apartado se insiste acerca de “*la necesidad de un ordenamiento que extienda su mano protectora y vindicativa también sobre los inviolables derechos del hombre y los proteja contra todo ataque del poder humano*” que tutele el “*inalienable derecho del hombre a la seguridad jurídica, y con ello a una esfera concreta de derecho, protegida contra todo ataque arbitrario*”, y propone para dicho fin un modelo claramente basado en el Estado de derecho y la separación de poderes⁸⁷⁰.
- Concepción del Estado según el espíritu cristiano. Con motivo de este capítulo, el Papa insiste en la imprescindible unión entre los mandatos ético-morales y la actividad política.

En el primero de los apartados mencionados se incluye una enumeración de derechos fundamentales de la persona⁸⁷¹:

- El derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación educativa y religiosa.
- El derecho al culto de Dios privado y público, incluida la acción caritativa religiosa.
- El derecho al matrimonio y a la consecución de su propio fin, así como el derecho a la sociedad conyugal y doméstica.
- El derecho a trabajar como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar.

869 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 34. Como merecido homenaje al carácter precursor de este documento pontificio, la referencia a las “piedras miliarias” fue posteriormente reiterada por JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 7: “Este documento [la Declaración Universal de los Derechos del Hombre] es una piedra miliar puesta en el largo y difícil camino del género humano”, y Discurso en la Universidad de Uppsala, 9 de junio de 1989, 5: “Tal convicción llevó en 1948 a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas, una piedra miliar en la historia de la humanidad, que la Iglesia católica ha defendido y ampliado en diversos documentos oficiales”.

870 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 34, 4º: “Esto supone: a) Un tribunal y un juez que reciban sus normas directivas de un derecho claramente formulado y circunscrito, b) Normas jurídicas claras, que no puedan ser tergiversadas con abusivas apelaciones a un supuesto sentimiento popular y con meras razones de utilidad. c) El reconocimiento del principio que afirma que también el estado y sus funcionarios y las organizaciones de él dependientes están obligados a la reparación y la revocación de las medidas lesivas de la libertad, de la propiedad, del honor, del mejoramiento y de la vida de los individuos”. La letra a) va dirigida al poder judicial, en clara referencia a un Estado sometido al derecho, la b) al legislativo y la c) al ejecutivo, con lo cual se respalda el principio de división de poderes como estructura política básica.

871 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 34, 1º.

- El derecho a la libre elección de estado, incluyendo los estados sacerdotal y religioso.
- El derecho a uso de los bienes materiales, consciente de sus deberes y limitaciones sociales.

Este embrión de declaración de derechos fundamentales, elaborado por Pío XII, tiene una importancia decisiva para enjuiciar de forma correcta a la postura de dicho pontífice en relación con dos extremos:

- Resultaría equivocado interpretar la falta de mención expresa del Papa Pacelli sobre la Declaración de París como un rechazo de los derechos humanos como tales, en estricta continuidad con las condenas decimonónicas basadas en que los mismos constituían un error moral. De ser así no tendría sentido que los hubiera enumerado, promoviendo su reconocimiento y tutela, en este Radiomensaje. Sólo podemos conjeturar que su silencio estaría probablemente relacionado con importantes discrepancias acerca de su fundamentación⁸⁷², pero no respecto a su valor como instrumento imprescindible para la ordenación de la sociedad civil que se admite sin fisuras en el documento analizado.
- En pleno fragor de la contienda bélica (1942), y a pesar de representar la cabeza política de un país neutral, el Pontífice realiza una apuesta decisiva por el modelo del Estado constitucional y la tutela de los derechos de la persona, lo cual implicaba un evidente toma de postura moral e ideológica –que no diplomática, por razones obvias⁸⁷³ a favor de las potencias aliadas occidentales.

Respecto al alcance de la tabla de derechos en sí, bien pudiera entenderse como un auténtico borrador de la Declaración Universal, mezclando derechos civiles y políticos (derecho a la vida, a la libertad de culto, a la propiedad y a la libre elección de estado civil o religioso), junto a otros de carácter económico y social (derecho al matrimonio, al trabajo y limitaciones de la propiedad)⁸⁷⁴.

872 PIZZORNI, R., “Persona umana e diritti dell'uomo”, *Persona y Derecho*, nº 98, cit., 1993, p. 93: “Y tal vez esta falta de anclaje de los derechos humanos en Dios, es lo que explica cómo Pío XII (1876, Papa 1939-1958), que especialmente durante la última guerra en sus “Mensajes natalicios” tanto había hablado de los “derechos humanos” auspicando una “Carta internacional de los derechos del hombre” por parte de una “sociedad de los pueblos”, cuando el 10 de diciembre de 1948, las Naciones Unidas adoptaron la “Declaración de los Derechos del Hombre” se encontró decepcionado y no se pronunció: su silencio sobre este documento, que duró los restantes diez años de su pontificado, fue un indudable indicio de una profunda amargura y la paternal advertencia a una familia humana que buscaba la vía de la fraternidad dejando de lado al Padre universal de todos los hombres”.

873 En la fecha en que se redactó este mensaje, la Ciudad del Vaticano se encontraba totalmente rodeada de una potencia integrante del Eje – la Italia fascista- y carecía de fuerzas militares operativas para su defensa.

874 No se debe obviar que existen otros precedentes, como PÍO XI, *Divini Redemptoris*, 19 de marzo de 1937, 27: “Por consiguiente, Dios ha enriquecido al hombre con múltiples y variadas prerrogativas: el derecho a la vida y a la integridad corporal; el derecho a los medios necesarios para su existencia; el derecho de tender a su último fin por el camino que Dios le ha señalado; el derecho, finalmente, de asociación, de propiedad y del uso de la propiedad”, y PÍO XII, Radiomensaje *La Solennità*, 1 de junio de 1941, 19 y 21: “Al deber personal del trabajo impuesto por la naturaleza corresponde y sigue el derecho natural de cada individuo a hacer del trabajo el medio para proveer a la vida propia y de los hijos (...) Y esto sucederá si las normas dadas por él no destruyen ni hacen irrealizable el ejercicio de otros derechos o deberes igualmente personales, cuales son el derecho al verdadero culto de Dios; al matrimonio; el derecho de los cónyuges, del padre y de la madre, a la vida conyugal y doméstica; el derecho a una razonable libertad en la elección de estado y en seguir una verdadera vocación... en la elección y el ejercicio de las vocaciones sacerdotales y religiosas”. Sin embargo, el Radiomensaje de Navidad de 1942 debe considerarse como

Todos ellos enmarcados dentro del derecho fundamental a la seguridad jurídica.

No resulta arriesgado mantener que sobre este radiomensaje papal tiene una clara influencia el Discurso sobre las Cuatro Libertades, pronunciado el 6 de enero de 1941 por el presidente norteamericano F. D. Roosevelt⁸⁷⁵, las cuales se encuentran recogidas en el contexto del mensaje de Pío XII de forma más o menos explícita. Como se puede apreciar, las principales diferencias entre ambas consiste en la omisión de la expresión “adorar a Dios a su propio modo” al referirse el documento vaticano a la libertad de cultos -probablemente para evitar la más mínima concesión al indiferentismo teológico- y la preferencia, por éste último, del término “derechos” en lugar de “libertades”. En ambos extremos se aprecian reminiscencias del agudo conflicto que tuvo lugar durante el siglo XIX entre el liberalismo y la Iglesia.

Más de veinte años después, Juan XXIII afrontaría en la encíclica *Pacem in Terris* el reto de redactar a una completa relación de derechos claramente inspirada en la Declaración Universal, si bien completada con una tabla de deberes⁸⁷⁶.

Tras una introducción dedicada a la fundamentación de tales derechos (nn. 9 y 10), la relación de derechos se desarrolla en los siguientes apartados bajo el epígrafe “Los derechos del hombre”:

- Derecho a la existencia, a la integridad corporal y a un decoroso nivel de vida. En este último apartado incluyen los derechos al alimento, al vestido, al lícito descanso, a la vivienda, a la salud y a la seguridad social (n. 11).
- Derecho a la buena fama, a la búsqueda de la verdad, a manifestar las opiniones y a la

la primera Declaración pontificia de derechos de la persona *stricto sensu*, tanto por su contextualización en el marco de un Estado de Derecho como por su más perfecta exposición sistemática.

875 El contenido de dicho discurso es el siguiente: “En los días futuros, que tratamos de hacer seguros, anhelamos un mundo fundado en las cuatro libertades humanas esenciales: La primera es la libertad de palabra y expresión, en cualquier lugar del mundo. La segunda es la libertad de cada persona para adorar a Dios a su propio modo, en cualquier lugar del mundo. La tercera es la libertad frente a la miseria, que, traducida en términos mundiales, significa acuerdos económicos que aseguren a cada nación una vida saludable y en paz para todos sus habitantes, en cualquier lugar del mundo. La cuarta es la libertad frente al miedo, que, traducida en términos mundiales, significa una reducción a escala mundial del armamento hasta tal punto y de manera tan profunda que ninguna nación esté en situación de cometer un acto de agresión física contra ningún vecino, en cualquier lugar del mundo (...) Esta nación ha colocado su destino en las manos, las mentes y los corazones de millones de hombres y mujeres libres, y en su fe en la libertad bajo la guía de Dios. La libertad significa la supremacía de los derechos humanos en todo el mundo”, tomado como cita de *Congressional Record*, 1941, vol. 87, pt. I, en https://es.wikipedia.org/wiki/Discurso_de_las_Cuatro_Libertades#cite_note-5, con última visita el 18 de noviembre de 2015. En cuanto a la influencia de este discurso en la posterior Declaración de 1948, señala HERVADA, J., “La libertad de enseñanza: Principio básico en una sociedad democrática”, *Ius Canonicum*, vol. XIX, n° 37, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1979, p. 234: “No sin razón, las Naciones Unidas acogieron como piezas claves de la Declaración Universal de Derechos Humanos las cuatro libertades con cuyo enunciado Roosevelt resumió el ideario de los aliados en su lucha contra el totalitarismo: la libertad de palabra y de expresión, la libertad religiosa, la libertad de vivir sin miedo y la libertad de vivir a cubierto de la necesidad”.

876 HAMEL, E., “L’Eglise et les droits de l’homme. Jalons d’histoire”, *cit.*, p. 274: “*Pacem in Terris* constituye una verdadera carta de los derechos del hombre”, y SORIA, C., “Derechos y deberes de la persona humana”, *cit.*, p. 168: “Aunque...este catálogo [de la *Pacem in Terris*] no es el único ni el primero que encontramos en el pensamiento pontificio, bien que más completo y pormenorizado, y aunque casi todos sus elementos están recogidos, según hemos dicho, de documentos anteriores, esta presentación, formando un todo compacto y orgánico, como fundamento de toda doctrina social, política e internacional de la encíclica, da a dicha declaración un nuevo e importante valor”.

cultura (nn. 12 y 13).

- Derecho a la libertad de culto (n. 14).
- Derecho a la elección del estado de vida, a la familia fundada en el matrimonio. Ésta se reconoce con los caracteres de unidad e indisolubilidad y dentro del mismo se encuentra la facultad de los padres, con carácter preferente, a educar y mantener a sus hijos (nn. 15 a 17).
- Derecho al trabajo, a su libre elección y a un salario justo (nn. 18 a 20).
- Derecho a la propiedad privada, enmarcado en la función social que le corresponde (nn. 21 y 22).
- Derecho de reunión y asociación. Éste último se conecta con el principio de subsidiariedad, pieza fundamental en la Doctrina Social de la Iglesia para articular las relaciones entre la sociedad civil y el estado (nn. 23 y 24).
- Derecho de residencia y emigración (n. 25).
- Derecho a participar en la vida pública (n. 26).
- Derecho a la seguridad jurídica (n. 27).

Estos derechos, a su vez, reproducen los grupos o clases de derechos fundamentales reconocidos en aquel momento histórico: derechos civiles (nn. 11 -en cuanto al derecho a la vida-, 12, 14 a 17, 23 y 25 y 27), derechos políticos (nn. 23 -en lo que afecta a partidos políticos- y 26) y socioculturales (nn. 11 -respecto a los medios necesarios para la subsistencia-, 13, 18 a 20 y 24 -éste último en relación con los sindicatos-).

A continuación, y en íntima relación con los mencionados derechos, se recogen “Los deberes del hombre”:

- Deber de respetar los derechos ajenos (n. 30).
- Deber de colaborar con los demás en la consecución del bien común (nn. 31 a 33). En base a ello, se remarca que resulta insuficiente el reconocimiento formal del derecho a una vida digna si no se proporcionan los medios necesarios para un adecuado sustento.
- Deber de actuar con sentido de la responsabilidad, lo cual presupone admitir la iniciativa propia y la libre decisión enmarcadas dentro del respeto a los derechos ajenos, el cumplimiento de los deberes y la colaboración con los demás miembros de la sociedad (n. 34).

Si realizamos una comparativa entre la Declaración de 1948 y la tabla de la Encíclica, el resultado sería el siguiente:

Pacem in Terris	Declaración Universal de 1948
Derecho a la vida, a la integridad personal y a los medios necesarios para un decoroso nivel de vida (n. 11)	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho a la vida (art. 3) • Prohibición de tortura y tratos degradantes (art. 5) • Derecho a la seguridad social (art. 22). • Derecho a las vacaciones y al descanso (art. 24) • Derecho a la salud, el bienestar, la alimentación, la vivienda, la asistencia médica, los servicios sociales y a prestaciones en caso de precariedad (art. 25)
Derecho a la buena fama, a buscar libremente la verdad, a manifestar y difundir sus opiniones y a la cultura (nn. 12 y 13)	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho al honor y a la intimidad (art. 12) • Derecho a la libertad de conciencia (art. 18) • Derecho a la libertad de expresión (art. 19). • Derecho a la educación (art. 26). • Derecho a participar en la vida cultural (art. 27)
Derecho al culto divino (n. 14)	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho a libertad religiosa (art. 18)
Derechos familiares (nn. 15 a 17)	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho al matrimonio y a formar una familia (art. 16)
Derecho al trabajo, a un salario justo y a la libre iniciativa económica (nn. 18 a 20)	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho al trabajo, libre elección de profesión y salario justo (art. 23)
Derecho a la propiedad privada, de acuerdo con su función social (nn. 21 y 22)	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho la propiedad privada (art. 17).
Derecho de asociación y reunión (nn. 23 y 24)	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho de asociación y reunión pacíficas (art. 20)
Derecho de residencia y emigración (n. 25)	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho a circular libremente y de asilo (arts. 13 y 14)
Derecho de intervenir en la vida pública (n. 26)	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho a participar en el gobierno y a la función pública en condiciones de igualdad (art. 21)
Derecho a la seguridad jurídica (n. 27)	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica de todo ser humano (art. 6) • Derecho a la igualdad ante la ley e interdicción de discriminación (art.7). • Derecho al recurso ante los tribunales

	de justicia (art. 8) <ul style="list-style-type: none"> • Derecho a no ser arbitrariamente detenido (art. 9) • Derecho a ser oído ante un tribunal independiente (art. 10) • Derecho a la presunción de inocencia (art. 11) • Derecho a un orden social e internacional que hagan efectivos los derechos y libertades (art. 28)
Deber de respetar los derechos ajenos (n. 30), de colaborar con los demás (nn. 31 a 33) y de actuar con sentido de la responsabilidad (n. 34)	<ul style="list-style-type: none"> • Todos los seres humanos deben comprometerse fraternalmente unos con otros (art. 1) • Deberes respecto a la comunidad (art. 29)

Como se acredita en este esquema, prácticamente todos los derechos reconocidos en la Declaración Universal tienen su reflejo en la encíclica. No obstante, se pueden apreciar algunas discrepancias:

- El derecho a la igualdad de las personas y la interdicción de discriminación no son expresamente citados en el texto pontificio, si bien se pueden considerar incardinados dentro del número 9 de la *Pacem in Terris*, al afirmar que todo hombre es persona y tiene por sí mismo derechos universales que se derivan de su propia naturaleza. Ello implica una igualdad en dignidad y derechos para todo ser humano e impide la discriminación, lo que se encuentra reforzado por el hecho de “*que en la sociedad humana, a un determinado derecho natural de cada hombre corresponde a los demás el deber de reconocerlo y respetarlo*” (n. 30). No obstante, sí se menciona la igualdad de ambos sexos en el ámbito familiar (n. 15).
- En la encíclica no se hace referencia expresa a la esclavitud, la cual, sin embargo, resulta inadmisibles desde la doble fundamentación teológica y racional de los derechos y deberes del hombre (nn. 9 y 10).
- El derecho a la libertad de conciencia se define por Juan XXIII como la “*posibilidad de buscar la verdad libremente*” (n. 12), con lo que se pretende remarcar los límites éticos de este derecho fundamental.
- Tampoco se menciona en el documento pontificio el derecho a una nacionalidad, si bien se presupone dentro de su número 25, cuando se señala que la pertenencia a una determinada comunidad política no impide la integración en la familia humana como miembro de la sociedad universal, común a todos.

- La encíclica establece para el derecho a la propiedad privada una dimensión social (n. 21), íntimamente ligada con la institución familiar, de la que carece el reconocimiento de la misma contenido en la Declaración, puesto que en su art. 17 no hace ninguna referencia expresa a los límites de este derecho.
- Mientras que el documento pontificio refleja como una característica esencial del matrimonio su unidad e indisolubilidad (n. 16), el documento de Naciones Unidas contempla la existencia de causas de disolución del vínculo conyugal (art. 16.2)⁸⁷⁷. Asimismo menciona el derecho a la elección del “estado de vida” con referencia expresa a la vocación sacerdotal y religiosa (n. 15), extremo omitido por la Declaración.

En este sentido, cabe concluir que existe una sintonía casi total entre ambos documentos, sin perjuicio de que “*ciertos capítulos de esta Declaración han suscitado algunas objeciones fundadas*”⁸⁷⁸. Desde el punto de vista formal se sigue el mismo esquema que la Declaración de 1948, y desde el sustantivo el elenco de derechos es muy similar, si bien con determinadas puntualizaciones que son consecuencia de la singular perspectiva católica sobre la dignidad de la persona.

El Concilio Vaticano II también recogió enumeraciones de varios derechos humanos, reproduciendo al efecto, si bien con menor exhaustividad, el elenco contenido en la *Pacem in Terris*:

“*Crece al mismo tiempo la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables. Es, pues, necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa*”⁸⁷⁹.

Posteriormente, con ocasión del “Llamamiento por los derechos del hombre” de la III Asamblea del Sínodo de los Obispos (23 de octubre de 1974), Pablo VI también desarrolla un listado de derechos

877 Sin embargo, DE LA CHAPPELLE, P., *La Déclaration Universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, cit., p. 141, señala que, por iniciativa de René Cassin, se modificó la expresión “causas de divorcio” por “causas de disolución”, para así abrir el abanico interpretativo en favor de tradiciones como la católica que no admiten la figura del divorcio. De hecho, el artículo 89 del vigente Código civil español incluye junto al divorcio otras causas de disolución como la muerte o declaración de fallecimiento de uno de los cónyuges, la cual era la única existente antes de la reforma de la Ley 30/1981, de 7 de julio (BOE nº 172, de 20 de julio de 1981).

878 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 144. Glosando esta afirmación, SÁNCHEZ AGESTA, L. “La *Pacem in Terris* en la doctrina política de la Iglesia”, en AA. VV., *Comentarios a la Pacem in Terris*, cit., p. 92, nota 18, concreta los puntos de fricción: la libertad religiosa, las causas de disolución del matrimonio y la soberanía popular como fundamento de la autoridad política, al entender que están formuladas de forma que pueden ser susceptibles de interpretaciones que entran en contradicción con la tradicional doctrina pontificia.

879 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 26.

partiendo de la consideración de las vulneraciones que los mismos están sufriendo⁸⁸⁰:

- Derecho a la vida. Se trata de un derecho fundamental inalienable que se encuentra sujeto a diversas violaciones: contracepción, aborto, eutanasia, tortura, guerra, carrera de armamentos, genocidio y las campañas de masas contra este derecho.
- Derecho a la alimentación. Íntimamente ligado al anterior, el cual resulta quebrantado con los millones de personas que sufren y mueren de hambre en el mundo.
- Derechos socio-económicos. Se encuentran amenazados por la concentración del poder económico en un pequeño grupo de países y entidades multinacionales, el desequilibrio en las relaciones económicas, la disparidad de los precios con los que las naciones ricas y pobres pueden comercializar sus productos, la imposibilidad de conjugar crecimiento económico y desarrollo social, el desempleo y la discriminación laboral.
- Derechos políticos y culturales. Son lesionados mediante el arresto o tortura por motivos ideológicos o políticos, la carencia de una adecuada tutela de los derechos cívicos, con especial referencia a los trabajadores inmigrantes, y la tolerancia hacia cualquier tipo de discriminación racial.
- Derecho a la libertad religiosa. Numerosos países imponen limitaciones al mismo a través de restricciones en cuanto al culto, la enseñanza o a la acción social, generando en los creyentes una conciencia de ser ciudadanos de segunda clase.

En esta enumeración puede apreciarse una cierta gradación, ya que sólo se mencionan dos derechos concretos a los que se les concede un protagonismo específico (derecho a la vida y a la libertad religiosa), mientras que los restantes aparecen agrupados en grupos o familias (derechos económicos y sociales, y derechos políticos y culturales) y son , por tanto, mencionadas de forma genérica.

Juan Pablo II es el pontífice que de forma más reiterada se ha pronunciado acerca de las posibles tablas de derechos fundamentales. Procedemos a exponer algunas de las más significativas.

En su primera alocución ante las Naciones Unidas, el Papa polaco propuso la siguiente lista:

“Séame permitido enumerar algunos entre los más importantes, que son universalmente reconocidos: el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de la persona; el derecho a los alimentos, al vestido, a la vivienda, a la salud, al descanso y al ocio; el derecho a la libertad de

880 Atendiendo a ello, bien podría hablarse de que se trata de una declaración de derechos “en negativo”, realizada sobre el reverso de los ataques a la dignidad del ser humano.

expresión, a la educación y a la cultura; el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, y el derecho a manifestar la propia religión, individualmente o en común, tanto en privado como en público; el derecho a elegir estado de vida, a fundar una familia y a gozar de todas las condiciones necesarias para la vida familiar; el derecho a la propiedad y al trabajo, a condiciones equitativas de trabajo y a un salario justo; el derecho de reunión y de asociación; el derecho a la libertad de movimiento y a la emigración interna y externa; el derecho a la nacionalidad y a la residencia; el derecho a la participación política y el derecho a participar en la libre elección del sistema político del pueblo a que se pertenece”⁸⁸¹.

Ésta puede considerarse la primera relación de derechos que se lleva a cabo en el Magisterio reproduciendo, de forma casi mimética, los reconocidos en la Declaración de 1948, lo que implica una tácita ratificación papal de los principios y aspiraciones recogidas en dicho texto internacional. En éste sentido, constituye un avance respecto a la lista recogida en la *Pacem in Terris*, tanto cuantitativamente –incluye un mayor número de derechos– como cualitativamente –utiliza la terminología mucho más jurídica y actualizada frente al lenguaje, con más connotaciones filosóficas y morales, propio de la encíclica de Juan XXIII–. Sin embargo, no debemos olvidar que se trata de una recapitulación no exhaustiva, pues se omite el principio de igualdad de derechos, la interdicción de la discriminación y los derechos relacionados con la tutela judicial, ya que sólo pretende reflejar aquéllos más significativos que han sido plasmados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en los distintos pactos internacionales sobre la materia⁸⁸².

Wojtyla volvería a relacionar los derechos, con ánimo de resaltar el núcleo duro de los mismos, en su primera encíclica social⁸⁸³:

881 JUAN PABLO II, Mensaje a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 13. También en otros foros internacionales este Papa ha enumerado los derechos inalienables de la persona, como se aprecia en su Discurso a los parlamentarios de la Unión Europea Occidental, 29 de octubre de 1984, 3: “...el respeto a la libertad y a los derechos fundamentales del hombre, a su vida, a su conciencia y sus necesidades espirituales, a la vocación de la familia a una auténtica participación democrática en los asuntos de la ciudad y de la nación, e, inseparablemente, la búsqueda de la justicia para todos, el cuidado de los pobres, el rechazo de la violencia, la lucha contra los egoísmos individuales y colectivos, el buen empleo de la libertad, la educación en el sentido profundo de la vida, en resumen el servicio de la dignidad humana que Dios mismo garantiza”.

882 Este pontífice también se hizo eco de los derechos reconocidos en el Convenio de Roma de 1950, mediante su reproducción literal, como se puede apreciar en JUAN PABLO II, Discurso ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 12 de diciembre de 1983, 3: “Ya la Iglesia reconoce en la actual Convención unos elementos fundamentales de la dignidad humana que deben protegerse. Pienso en el derecho a la vida, explicado en el artículo 2, que es inherente a toda persona humana, inalienable, y que requiere ser protegido por la ley, después del comienzo de la vida humana, desde la concepción, hasta el final. También se puede apreciar de sometes a cualquiera a la tortura, a tratos inhumanos (Art. 3). Pienso también en las diferentes exigencias de libertad, en las condiciones dignas de arresto o detención (Art. 5), de juicio (Art. 6), en el respeto a la vida privada y familiar (Art. 8), en la libertad de reunión, de asociación, de expresión (Art. 10 y 11). La Iglesia está particularmente atenta al reconocimiento de la libertad religiosa, a la posibilidad de manifestar su fe en público y en privado (Art. 9), al derecho a fundar una familia (Art. 12) y al derecho de los padres a garantizar la educación y la enseñanza conforme a sus creencias religiosas y filosóficas (Art. 2)”.

883 JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 33. Esta clasificación la repitió, con algunas variaciones no sustanciales, en otra encíclica social de su pontificado, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 47: “Entre los principales hay que recordar: el derecho a la vida, del que forma parte integrante el derecho del hijo a crecer bajo el corazón de la madre, después de haber sido concebido; el derecho a vivir en una familia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad; el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad; el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos; el derecho a fundar libremente una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad. Fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona”.

- Derecho a la vida en todas las fases de la existencia.
- Derecho a la familia como comunidad social básica o “célula de la sociedad”.
- Derecho a la justicia en las relaciones laborales.
- Derechos concernientes a la vida de la comunidad política.
- Derechos basados en la vocación trascendente del ser humano, empezando por el de profesar y practicar las propias creencias.
- De forma novedosa, incluye el derecho al respeto de la identidad de cada pueblo en el orden internacional.

También Juan Pablo II realizó otras clasificaciones, más centradas en los distintos grupos o generaciones de derechos que en una relación individualizada de los mismos, distinguiendo los siguientes⁸⁸⁴:

- Derechos civiles, que garantizan la libertad del individuo impidiendo su vulneración por el Estado.
- Derechos políticos, base para que los ciudadanos puedan participar de forma activa en la *res publica*.
- Derechos sociales y culturales, los cuales -en clara alusión a los países oprimidos tras el “telón de acero”- nunca pueden convertirse en un pretexto del Estado para eliminar las libertades cívicas.
- Derecho al desarrollo y al medio ambiente, expresivo de la interacción entre el hombre y la naturaleza.

Este pontífice propuso, además, una versión específica de los derechos humanos de la familia:

“En concreto, los Padres Sinodales han recordado, entre otros, los siguientes derechos de la familia:

- *a existir y progresar como familia, es decir, el derecho de todo hombre, especialmente aun siendo pobre, a fundar una familia, y a tener los recursos apropiados para mantenerla;*
- *a ejercer su responsabilidad en el campo de la transmisión de la vida y a educar a los hijos;*
- *a la intimidad de la vida conyugal y familiar;*
- *a la estabilidad del vínculo y de la institución matrimonial;*
- *a creer y profesar su propia fe, y a difundirla;*
- *a educar a sus hijos de acuerdo con las propias tradiciones y valores religiosos y culturales,*

884 JUAN PABLO II, Mensaje al Cuerpo diplomático acreditado en el Vaticano, 9 de enero de 1989, 5.

con los instrumentos, medios e instituciones necesarias;

- *a obtener la seguridad física, social, política y económica, especialmente de los pobres y enfermos;*
- *el derecho a una vivienda adecuada, para una vida familiar digna;*
- *el derecho de expresión y de representación ante las autoridades públicas, económicas, sociales, culturales y ante las inferiores, tanto por sí misma como por medio de asociaciones;*
- *a crear asociaciones con otras familias e instituciones, para cumplir adecuada y esmeradamente su misión;*
- *a proteger a los menores, mediante instituciones y leyes apropiadas, contra los medicamentos perjudiciales, la pornografía, el alcoholismo, etc.;*
- *el derecho a un justo tiempo libre que favorezca, a la vez, los valores de la familia;*
- *el derecho de los ancianos a una vida y a una muerte dignas;*
- *el derecho a emigrar como familia, para buscar mejores condiciones de vida”⁸⁸⁵*

Ya al final de su pontificado, el Papa polaco pudo hacer un recuento de aquellos derechos fundamentales que, además de la tutela de la vida y de la libertad religiosa, habían sido expresamente mencionados en sus textos magisteriales:

“Por último, me he esforzado por destacar, pidiendo que se expresaran en normas jurídicas obligatorias, muchos otros derechos, como el derecho a no ser discriminados a causa de la raza, la lengua, la religión o el sexo; el derecho a la propiedad privada, que es válido y necesario, pero que no hay que separar jamás del principio más fundamental del destino universal de los bienes (cf. Sollicitudo rei socialis, 42; Centesimus annus, 6); el derecho a la libertad de asociación, de expresión y de información, siempre en el respeto de la verdad y de la dignidad de las personas; el derecho -que hoy es también un serio deber- de participar en la vida política, "destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común" (Christifideles laici, 42); el derecho a la iniciativa económica (cf. Centesimus annus, 48; Sollicitudo rei socialis, 15); el derecho a la habitación, es decir, "el derecho a la vivienda para toda persona con su familia", estrechamente relacionado con "el derecho a formar una familia y a tener un trabajo retribuido adecuadamente" (Ángelus del 16 de junio de 1996, n. 1: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 21 de junio de 1996, p. 1); el derecho a la educación y a la cultura, porque "el analfabetismo constituye una gran pobreza y con frecuencia es sinónimo de marginación" (Mensaje para el Año internacional de la alfabetización, 3 de marzo de 1990: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 8 de abril de 1990, p. 1); el derecho de las minorías "a existir" y "a conservar y desarrollar su propia cultura" (Mensaje para la Jornada mundial de la paz de 1989, nn. 5 y 7:

885 JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 22 de noviembre de 1981, 46. Esta lista aparece desarrollada, como un texto articulado dirigido a las instituciones y organizaciones interesadas, por el PONTIFICIO CONSEJO DE LA FAMILIA, Carta de los Derechos de la familia, 22 de octubre de 1983.

L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 18 de diciembre de 1988, p. 9); el derecho al trabajo y los derechos de los trabajadores, tema al que dediqué la encíclica *Laborem exercens*. Por último, puse particular atención en proclamar y defender "vigorosamente los derechos de la familia contra las usurpaciones intolerables de la sociedad y del Estado" (*Familiaris consortio*, 46), sabiendo muy bien que la familia es el lugar privilegiado de la "humanización de la persona y de la sociedad" (*Christifideles laici*, 40) y que "a través de ella pasa el futuro del mundo y de la Iglesia" (*Discurso a la Confederación de los consultorios familiares de inspiración cristiana*, 29 de noviembre de 1980, n. 4: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 25 de enero de 1981, p. 14)⁸⁸⁶.

Curiosamente, Benedicto XVI no ha llegado a proponer una lista de derechos como tal. Podemos suponer que ello se debe a que este pontífice ha considerado que el problema actual no radica tanto en el elenco más o menos amplio de derechos que debe ser reconocido, al gozar de un extendido consenso -al menos teórico- a nivel mundial, sino más bien otras cuestiones por él tratadas, como el déficit de fundamentación o el surgimiento de los llamados "nuevos derechos"⁸⁸⁷.

Éste sería un claro síntoma de que se ha superado la primera etapa de reconocimiento de los derechos -meta conseguida en un amplio número de países y organismos internacionales-, y se ha pasado a otra posterior en la que se prima la integridad y efectividad de los mismos, tanto respecto a ataques exteriores -vulneraciones por el aparato estatal o grupos mayoritarios- como interiores -manipulación ideológica de su significado y finalidad.

No obstante, de forma ocasional se ha avanzado alguna sintética relación de derechos por el Papa bávaro, siguiendo este orden: el derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural, la libertad de educación, la tutela de la familia, el derecho al trabajo y, "*naturalmente*", los derechos religiosos⁸⁸⁸.

Por su parte, Francisco I también ha expuesto el listado de los derechos que, según su criterio, en la actualidad exige una responsable Agenda para el adecuado desarrollo de las naciones y los pueblos:

"...el acceso efectivo, práctico e inmediato, para todos, a los bienes materiales y espirituales indispensables: vivienda propia, trabajo digno y debidamente remunerado, alimentación adecuada y agua potable; libertad religiosa, y más en general libertad de espíritu y educación. Al mismo tiempo, estos pilares del desarrollo humano integral tienen un fundamento común, que es el derecho a la vida y, más en general, lo que podríamos llamar el derecho a la existencia de la misma

886 JUAN PABLO II, Discurso durante el acto académico de la concesión del Doctorado "*honoris causa*" en Derecho, 17 de mayo de 2003, 6. El subrayado es nuestro.

887 BENEDICTO XVI, Conferencia de prensa durante el vuelo hacia Washington, 15 de abril de 2008: "También aquí hay un motivo particular: han pasado sesenta años desde la Declaración universal de derechos humanos. Esta es la base antropológica, la filosofía fundacional de las Naciones Unidas, el fundamento humano y espiritual sobre el que están construidas. Por tanto, realmente es un momento de reflexión, un momento para volver a tomar conciencia de esta etapa importante de la historia (...) Así pues, esta visita, que tiene lugar precisamente en un momento de crisis de valores, me parece importante para reafirmar juntos que todo comenzó en aquel momento y para recuperarlo con vistas a nuestro futuro (...) Ya he aludido brevemente al hecho de que a mí me parece muy importante que el fundamento de las Naciones Unidas sea precisamente la idea de los derechos humanos, de los derechos que expresan valores no negociables, que preceden a todas las instituciones y son el fundamento de todas las instituciones".

888 BENEDICTO XVI, Encuentro con las autoridades francesas en París, 12 de septiembre de 2008.

naturaleza humana”⁸⁸⁹.

El Santo Padre parte de las necesidades exigidas por el ser humano para el pleno desarrollo de sus potencialidades, incluyendo una visión integral de la persona en su doble faceta material y espiritual. Asimismo, destaca la coexistencia de los derechos de primera -vida, libertad religiosa y de conciencia- y tercera generación -derecho al medio ambiente- con los económicos y sociales, con una generosa enumeración de éstos últimos.

6.2 JERARQUÍA DE DERECHOS.

6.2.1 *¿Es necesaria una jerarquía de derechos humanos?*

La existencia de una jerarquía no resulta contraria a su carácter unitario de los derechos humanos. Ello tiene su explicación en el hecho de que la Declaración Universal debe interpretarse como un todo indivisible, en tanto expresión completa de la dignidad humana según la conciencia moral del actual momento histórico, de ahí la clara prohibición de trocearla o ignorar algunos artículos en favor de otros⁸⁹⁰.

No obstante, dicha circunstancia no contradice la posibilidad de encontrar una cierta jerarquía entre los derechos, partiendo de los siguientes presupuestos:

a) Se puede considerar que la primacía de algunos derechos nace de su carácter previo o fundacional en relación con los restantes. Ello resulta meridianamente claro en relación, por ejemplo, con el derecho a la vida “*en cuanto es el supuesto ontológico sin el que los restantes derechos no tendrían existencia posible*”⁸⁹¹. No obstante, éste no es el único criterio de jerarquización, sino que también pueden utilizarse otros como la importancia del bien que se pretende proteger⁸⁹², o la prioridad histórica en cuanto a su reconocimiento positivo⁸⁹³.

889 FRANCISCO I, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 25 de septiembre de 2015.

890 Artículo 30 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. “Nada en esta Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendentes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta declaración”, y Punto 5 de la Declaración de Viena de 25 de junio de 1993, elaborada en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos: “Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso”. El texto de este último documento puede consultarse en http://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf, visitado el 16 de diciembre de 2015.

891 Sentencia del Tribunal Constitucional 53/1985, de 11 de abril, FD 3 (BOE nº 119, de 18 de mayo de 1985). En idéntico sentido, ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos humanos y derecho natural”, *cit.*, p. 40: “El derecho a la vida... constituye sin duda un derecho fundamental de la persona, ya que es la condición *sine qua non* de todos los demás derechos. El derecho a la vida concierne a la *substancialidad* de la persona, mientras que los otros hacen más bien al *libre desarrollo de la personalidad*”.

892 GARCÍA LÓPEZ, J., *Individuo, familia y sociedad. Los derechos humanos en Tomás de Aquino*, *cit.*, pp. 32-33, entiende que la libertad religiosa es el principal y supremo de los derechos humanos, teniendo en cuenta que en el mismo se tutela la ordenación del hombre al Bien común de la trascendencia, lo cual constituye en sí el Bien supremo al que puede aspirar cualquier persona.

893 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 10 de enero de 2011: “Este derecho del hombre [la libertad religiosa], que es en realidad el primer derecho, porque históricamente ha sido afirmado en primer lugar...” y SOLER, C., “Sobre el papel de dualismo cristiano en la génesis de la

b) Aunque se persiga compatibilizar los distintos preceptos de la Declaración de 1948, no se debe excluir la posibilidad de que, en determinados supuestos concretos, puedan colisionar varios derechos reconocidos en dicho documento. Uno de estos casos sería el de la expropiación a particulares de un determinado terreno por su valor ecológico. Evidentemente surge una tensión entre el derecho a la propiedad privada y la tutela del medio ambiente que debe ser resuelto priorizando uno de ellos, si bien respetando en lo posible el equilibrio entre ambos⁸⁹⁴. Para resolver estas cuestiones resulta imprescindible, desde el punto de vista práctico, señalar una cierta escala para lograr una aplicación concreta y eficaz de los derechos humanos⁸⁹⁵.

c) La concurrencia de esta jerarquía no impide conservar el sentido de la unidad de la Declaración. La misma se funda en el carácter indivisible de la dignidad de la persona y debe salvarse a partir de una interpretación de su articulado como sistema completo y coherente. La compatibilidad debe ser la primera vía hermenéutica sin perjuicio de que, con carácter puntual y extremo, deba acudir a una prelación entre los derechos en liza, bien sea atendiendo a su relevancia fundacional o a su supremacía ontológica.

Una vez explicada la compatibilidad entre jerarquización y unidad de los derechos humanos, procedemos a desarrollar la prioridad que se establece para éstos últimos en los textos del Magisterio pontificio.

6.2.2 *Derechos de superior rango.*

Pablo VI no llegó a formular propiamente una jerarquización de los derechos fundamentales, pero la misma puede deducirse de ciertos documentos, bien por la mención de algunos de ellos frente a una referencia genérica de los restantes⁸⁹⁶, bien por la insistencia en la especial trascendencia de las vulneraciones que ciertas libertades sufren en el mundo actual⁸⁹⁷.

libertad”, *cit.*, pp. 297-298: “Precisamente esta inexistencia de un poder total es la que posibilita el desarrollo de la libertad. En primer lugar, de la libertad religiosa. Pero, a partir de ella, de las demás libertades. Porque a partir del dualismo y de la libertad religiosa es posible construir una instancia crítica que, sobre la conciencia de la dignidad de la persona humana, vaya reconduciendo el poder a sus justos límites. De hecho, no es ni mucho menos causal que la libertad religiosa –“la primera entre las libertades”, como la llamara Jemolo- haya sido también históricamente la primera en ser reconocida, en el Edicto de Milán”.

894 A esta necesidad responde precisamente el concepto de “equilibrio justo” entre las exigencias del interés general y la defensa de los derechos fundamentales de la persona, utilizado por la Sentencia del Tribunal Europeo de Derecho Humanos de 9 de octubre de 2003, caso *Federici contra Italia*, y citado en el Punto 3 del Voto particular del Magistrado D. Juan José González Rivas en la Sentencia del Tribunal Constitucional 218/2015, de 22 de octubre (BOE nº 284, de 27 de noviembre de 2015).

895 MARITAIN, J., “Introduction”, AA. VV., *Les droits de l’homme, Problèmes, vues et aspects*, *cit.*, pp. IX-X: “Se comprendería que para ir más allá de una lista o una enumeración de derechos y para dar lugar a una carta propiamente determinante como instrumento útil, el acuerdo debería incorporar también una escala de valores, la llave según la cual en el ejercicio concreto que se hace de ella en la vida social, los derechos reconocidos al hombre deben ponerse de acuerdo entre ellos (...) Para lograr un acuerdo no sólo sobre una formulación de derechos, sino también sobre la organización del ejercicio de estos derechos en la existencia concreta, haría falta primero, como he dicho más arriba, llegar a un acuerdo sobre una cierta jerarquía de valores”.

896 PABLO VI, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 4 de octubre de 1965, 12, y “Llamamiento por los derechos del hombre” de la III Asamblea del Sínodo de los Obispos, 23 de octubre de 1974.

897 PABLO VI, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 14 de enero de 1978, I: “Entre el amplísimo y complejo conjunto de temas relacionados con los derechos de la persona humana, nos ha parecido útil evocar de un modo especial la libertad religiosa, la igualdad racial y el derecho del hombre a la integridad física y síquica. La elección nos ha sido sugerida por el hecho de que estos tres valores se sitúan en el ámbito de las

Por tanto, la pirámide normativa estaría presidida por los siguientes:

- Derecho a la vida, al sustento y a la integridad física y psíquica.
- Derecho a la libertad religiosa⁸⁹⁸.
- Derecho a la igualdad ante la ley e interdicción de la discriminación racial.

También Juan Pablo II tuvo en cuenta la jerarquía de los derechos humanos⁸⁹⁹. Cabe reseñar que, de forma sistemática y frecuente, hizo especial referencia a la primacía de dos de ellos: los derechos a la vida y a la libertad religiosa⁹⁰⁰.

Respecto al primero de ellos, califica al derecho a la vida “*como el derecho primero y frontal, condición de todos los otros derechos de la persona*”⁹⁰¹, “*sobre el cual se fundamentan y desarrollan todos los demás derechos inalienables del ser humano*”⁹⁰², “*presupuesto primordial sobre cualquier otro derecho humano*”⁹⁰³, “*derecho primigenio*”⁹⁰⁴, “*el primero entre los derechos fundamentales*”⁹⁰⁵, “*derecho originario*”⁹⁰⁶, “*primer derecho humano, el más fundamental*”⁹⁰⁷, “*valor fundamental y la base de todos sus derechos*”⁹⁰⁸ y “*bien primario*”⁹⁰⁹.

La libertad religiosa, por otra parte, es considerada “*derecho primario e inalienable de la persona ... razón de ser de las otras libertades*”⁹¹⁰, “*la premisa y la garantía de todas las libertades*”⁹¹¹,

relaciones entre las personas y los poderes públicos”.

898 PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975, 39: “De esta justa liberación, vinculada a la evangelización, que trata de lograr estructuras que salvaguarden la libertad humana, no se puede separar la necesidad de asegurar todos los derechos fundamentales del hombre, entre los cuales la libertad religiosa ocupa un puesto de primera importancia”.

899 BARBARIN, P., “Jean-Paul II, le Pape des Droits d l’Homme”, en AA. VV., *La promotion des Droits de l’Homme et Jean-Paul II*, cit., p. 108.

900 JUAN PABLO II, Discurso a los jueces de la Corte Europea para los Derechos del Hombre, 10 de noviembre de 1980, 4: “...hay que conceder todavía más espacio a la afirmación de cada uno de los derechos enumerados en la Convención, algunos de los cuales adquieren ciertamente un especial relieve, como el del derecho a la vida, en toda su extensión, y el derecho a la libertad religiosa”. La misma opinión se mantiene por SOLER, C., “La valoración de la democracia y el magisterio de Juan Pablo II (1978-1994)”, *Ius Canonicum*, vol. XXXVIII, nº 76, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 626-627, y APARISI, A., “Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano”, cit., pp. 152-153, remarcando que el derecho a la vida y la libertad religiosa son especialmente destacados por el Papa eslavo.

901 JUAN PABLO II, *Cristifideles Laici*, 30 de diciembre de 1988, 38.

902 JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 101.

903 JUAN PABLO II, Discurso a la Asociación de Médicos italianos, 28 de diciembre de 1978.

904 JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el Congreso de la Familia, 7 de diciembre de 1981, 4.

905 JUAN PABLO II, Discurso a los obispos de Colombia, 11 de junio de 1985, 4.

906 JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 2 y 72.

907 JUAN PABLO II, Discurso durante el acto de concesión del título de doctor “honoris causa”, 17 de mayo de 2003, 5 y *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 20.

908 JUAN PABLO II, Homilía para los obreros en Saint-Denis, 31 de mayo de 1980, 2.

909 JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 2. En idéntico sentido se manifiestan SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a 2, cit., p. 732, quien expone, al enumerar los bienes, que la primera inclinación natural la de conservar la vida humana e impedir su destrucción y, ya dentro de la filosofía contemporánea, a FINNIS, J. (Trad. C. Orrego), *Ley Natural y Derechos Naturales*, cit., p. 117, quien señala la vida como primer valor básico.

910 JUAN PABLO II, Mensaje a los Jefes de Estado firmantes del Acta de Helsinki, 1 de septiembre de 1980, 5.

911 JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, 7 de diciembre de 1990, 39.

“piedra angular del edificio de los derechos humanos”⁹¹², “un “test” de la observancia de los otros derechos fundamentales”⁹¹³, “el corazón mismo de los derechos humanos”⁹¹⁴, “base de las demás libertades”⁹¹⁵, “parámetro de los demás derechos fundamentales”⁹¹⁶, “fuente y síntesis de estos derechos”⁹¹⁷ y “derecho en el que los demás se relacionan”⁹¹⁸.

No obstante, hay documentos en los que se distingue de manera clara, como normas de primer rango, el derecho a la vida y la libertad religiosa, según este orden, separándolos de los restantes y dedicándoles párrafos específicos a los mismos⁹¹⁹.

Por su parte, Benedicto XVI ha prestado una especial atención a la tutela del derecho a la familia natural, integrada por hombre y mujer, y la libertad de enseñanza, especialmente respecto al derecho de los padres a que los hijos reciban la formación moral y religiosa que sea conforme a sus convicciones⁹²⁰. En este sentido, el Papa germano insiste en las vulneraciones que contra los mismos se están perpetrando en la actualidad, a través del aborto, la eutanasia, la asimilación de la familia a otras uniones o la intolerancia contra los creyentes⁹²¹.

Asimismo, Ratzinger reconoce el papel preponderante del derecho a la vida y la libertad religiosa en otras intervenciones:

“El Concilio Vaticano II, en la Declaración Dignitatis Humanae, así como mis predecesores Pablo

912 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1987, y Mensaje para XXIV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1990, V.

913 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 6.

914 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 5.

915 JUAN PABLO II, Mensaje para la XIV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1980, 6.

916 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1987, I.

917 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 47.

918 JUAN PABLO II, Discurso durante el acto de concesión del título de doctor “*honoris causa*”, 17 de mayo de 2003, 5.

919 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 4 y 5.

920 BENEDICTO XVI Discurso a los participadas en unas Jornadas de estudio organizadas por el Partido Popular Europeo, 30 de marzo de 2006: “Por lo que atañe a la Iglesia católica, lo que pretende principalmente con sus intervenciones en el ámbito público es la defensa y promoción de la dignidad de la persona; por eso, presta conscientemente una atención particular a principios que no son negociables. Entre estos, hoy pueden destacarse los siguientes: protección de la vida en todas sus etapas, desde el momento de la concepción hasta la muerte natural; reconocimiento y promoción de la estructura natural de la familia, como unión entre un hombre y una mujer basada en el matrimonio, y su defensa contra los intentos de equipararla jurídicamente a formas radicalmente diferentes de unión que, en realidad, la dañan y contribuyen a su desestabilización, oscureciendo su carácter particular y su irremplazable papel social; protección del derecho de los padres a educar a sus hijos”.

921 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XLVI Jornada Mundial de la paz, 8 de diciembre de 2013, 4, Discurso al Comité ejecutivo de la Internacional Demócrata Cristiana, 22 de septiembre de 2012: “El respeto de la vida en todas sus fases, desde la concepción hasta su ocaso natural —con el consiguiente rechazo del aborto procurado, de la eutanasia y de toda práctica eugenésica—, es un compromiso que se relaciona efectivamente con el del respeto del matrimonio, como unión indisoluble entre un hombre y una mujer y como fundamento a su vez de la comunidad de vida familiar”, Discurso al embajador de Colombia, 18 de octubre de 2010, 5: “... deseo manifestar nuevamente el interés que la Iglesia tiene por tutelar y fomentar la inviolable dignidad de la persona humana, para lo cual es esencial que el ordenamiento jurídico respete la ley natural en áreas tan esenciales como la salvaguarda de la vida humana, desde su concepción hasta su término natural; el derecho a nacer y a vivir en una familia fundada en el matrimonio entre un hombre y una mujer o el derecho de los padres a que sus hijos reciban una educación acorde con sus propios criterios morales o creencias”, y Discurso al embajador de la República Federal de Alemania, 13 de septiembre de 2010: “En este sentido, la Iglesia no puede aprobar iniciativas legislativas que impliquen una revalorización de modelos alternativos de la vida de pareja y de la familia. Éstas contribuyen al debilitamiento de los principios de derecho natural, así como a la relativización de toda la legislación e igualmente a la confusión respecto a los valores representados en la sociedad”.

VI y Juan Pablo II, reafirmaron con vigor que el derecho a la vida y el derecho a la libertad de conciencia y de religión han de ocupar el centro de los derechos que brotan de la naturaleza humana misma”⁹²².

“La construcción de la paz pasa siempre por la protección del hombre y de sus derechos fundamentales (...) Entre estos figura en primer lugar el respeto de la vida humana, en todas sus fases (...) Para salvaguardar efectivamente el ejercicio de la libertad religiosa es esencial además respetar el derecho a la objeción de conciencia. Esta «frontera» de la libertad toca principios de gran importancia, de carácter ético y religioso, enraizados en la dignidad misma de la persona humana. Son como «los muros de carga» de toda sociedad que desea ser verdaderamente libre y democrática”⁹²³.

Se puede mantener, a la vista de los textos analizados, que Benedicto XVI coloca en un lugar preferente la defensa de la vida⁹²⁴ y la libertad religiosa⁹²⁵, inmediatamente seguidos por el derecho a la familia natural y el de los padres a velar por la formación de sus hijos⁹²⁶. En este sentido, se puede observar un incremento en cuanto a la trascendencia -ya contemplada desde antiguo por el Magisterio⁹²⁷- de los derechos que integran el núcleo esencial de la institución familiar, precisamente en unos momentos en los que se pretende un vaciamiento o “redefinición” de la

922 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros de la Academia Pontificia de las ciencias sociales, 4 de mayo de 2009. No obstante conviene puntualizar que, si bien el Concilio Vaticano II dedica íntegramente al derecho a la libertad religiosa la Declaración *Dignitatis Humanae*, las referencias a la tutela del derecho a la vida se encuentran en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 27 y 51. En el primero de ellos se señala: “Descendiendo a consecuencias prácticas de máxima urgencia, el Concilio inculca el respeto al hombre, de forma de cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente, no sea que imitemos a aquel rico que se desprecupó por completo del pobre Lázaro”.

923 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditados ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013.

924 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 27: “El derecho a la alimentación y al agua tiene un papel importante para conseguir otros derechos, comenzando ante todo por el derecho primario a la vida”, y Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013: “Entre estos [derechos fundamentales] figura en primer lugar el respeto de la vida humana, en todas sus fases”.

925 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 10 de enero de 2011: “Este derecho del hombre, que es en realidad el primer derecho, porque históricamente ha sido afirmado en primer lugar, y porque, por otra parte, tiene como objeto la dimensión constitutiva del hombre, es decir, su relación con el Creador”, y Discurso a representantes del Gobierno, del cuerpo diplomático, religioso y del mundo de la cultura libanesa, 15 de septiembre de 2012: “No olvidemos que la libertad religiosa es el derecho fundamental del que dependen muchos otros”.

926 Esta tendencia ya tiene precedentes en JUAN PABLO II, Discurso a los jueces de la Corte Europea para los Derechos del Hombre, 10 de noviembre de 1980, 4 y 5, *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, 45, presentando una carta de derechos de la familia, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 47, y Discurso al cuerpo diplomático acreditado en Lituania, 5 de septiembre de 1993: “En el origen de la vida internacional se sitúan los derechos humanos de los que los más fundamentales son el derecho a la vida, el derecho a la libertad de conciencia y de religión, así como el derecho a la familia, célula primordial de la sociedad y motor de la vida pública”.

927 PÍO XI, *Casti Connubii*, 31 de diciembre de 1930, 4 y 8, respecto al derecho al matrimonio y la libre educación de los hijos por los padres sin intromisiones estatales, PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1942, 34: “(...) dé a la familia, célula insustituible del pueblo, espacio, luz, tranquilidad, para que pueda continuar la misión de perpetuar la nueva vida y de educar a los hijos en un espíritu conforme a sus propias y verdaderas convicciones religiosas”, JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 15 a 17, y CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 5: “Cada familia, en cuanto sociedad que goza de un derecho propio y primordial, tiene derecho a ordenar libremente su vida religiosa doméstica bajo la dirección de los padres. A éstos corresponde el derecho de determinar la forma de educación religiosa que se ha de dar a sus hijos, según sus propias convicciones religiosas”.

misma por determinadas corrientes filosóficas, ideológicas y políticas⁹²⁸.

Por último, Francisco I ha insistido en el carácter primario del derecho a la vida como presupuesto para el ejercicio de todos los demás que son inherentes a la dignidad de la persona:

*“Todo derecho civil se apoya sobre el reconocimiento del primer y fundamental derecho, el de la vida, que no está subordinado a ninguna condición, ni de calidad, ni económica, ni mucho menos ideológica”*⁹²⁹.

*“Nuestra respuesta a esta mentalidad es un “sí” decidido y sin titubeos a la vida. “El primer derecho de una persona humana es su vida. Ella tiene otros bienes y algunos de ellos son más preciosos; pero aquél es el bien fundamental, condición para todos los demás”*⁹³⁰.

*“Y gracias también a esta capacidad de análisis afirmamos que una sociedad justa reconoce como primario el derecho a la vida desde la concepción hasta su término natural”*⁹³¹.

Asimismo, el Papa argentino también apuesta por una revalorización de los derechos de la familia frente a una concepción solipsista de los derechos humanos:

*“Todo esto es la comunidad-familia, que pide ser reconocida como tal, más aún hoy, cuando prevalece la tutela de los derechos individuales. Y debemos defender el derecho de esta comunidad: la familia. Por esto habéis hecho bien en poner una atención particular en la Carta de los derechos de la familia, presentada justamente hace treinta años, el 22 de octubre del ‘83”*⁹³².

Asimismo, de una forma más amplia, Bergoglio también ha procedido a realizar su propia jerarquización de valores susceptibles de especial tutela:

“La doctrina social de la Iglesia, con su visión integral del hombre, como ser personal y social, es vuestra «brújula». Allí se encuentra un fruto especialmente significativo del largo camino del pueblo de Dios en la historia moderna y contemporánea: está la defensa de la libertad religiosa, de

928 Acerca de los esfuerzos de la ideología “sesentayochista”, dirigidos a reformular el concepto de familia mediante los denominados “nuevos modelos familiares”, vid. HAALAND MATLARY, J., (Trad. Contreras, F. J.), “¿Puede y debe ser definida la familia en los países occidentales?: Consideraciones sobre la abolición de la familia biológica en Noruega”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., ed.), *Debate sobre el concepto de familia*, cit., pp. 26-31, muestra la deconstrucción de la institución familiar en Noruega, CONTRERAS PELÁEZ, F. J., en CONTRERAS PELÁEZ, F. J. y POOLE, D., *Nueva izquierda y cristianismo*, cit., pp. 70-75 y 208, y BLANCO, B., “La erosión del matrimonio”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., y SÁNCHEZ CÁMARA, I., eds.), *Hablando con el Papa*, Ed. Planeta, Barcelona, 2013, pp. 267 a 273, donde el autor realiza un interesante estudio de los cambios normativos realizados en los países occidentales para diluir el concepto de familia, con especial atención al caso español. En contra de estos intentos también se ha pronunciado expresamente BENEDICTO XVI, Discurso a los obispos escandinavos en su visita “*Ad limina apostolorum*”, 25 de marzo de 2010: “En sociedades con una noble tradición en la defensa de los derechos de todos sus miembros, cabría esperar que se diera prioridad a este derecho fundamental de los niños [a nacer y crecer en el ámbito del matrimonio, a través de la relación segura y reconocida de sus padres] respecto a cualquier supuesto derecho de los adultos a imponerles modelos alternativos de vida familiar”.

929 FRANCISCO I, Discurso al Movimiento por la vida italiano, 11 de abril de 2014.

930 FRANCISCO I, Discurso a los participantes en la conferencia organizada por la Federación Internacional de asociaciones médicas católicas, 20 de septiembre de 2013, 2.

931 FRANCISCO I, Discurso a los participantes del encuentro organizado por la Asociación Ciencia y Vida, 30 de mayo de 2015.

932 FRANCISCO I, Discurso al plenario del Consejo Pontificio para la Familia, 25 de octubre de 2013.

la vida en todas sus fases, del derecho al trabajo y al trabajo decente, de la familia, de la educación... ”⁹³³.

“Es preciso contraponer al fanatismo y al fundamentalismo, a las fobias irracionales que alientan la incomprensión y la discriminación, la solidaridad de todos los creyentes, que tenga como pilares el respeto de la vida humana, de la libertad religiosa – que es libertad de culto y libertad de vivir según la ética religiosa –, el esfuerzo para asegurar todo lo necesario para una vida digna, y el cuidado del medio ambiente natural”⁹³⁴.

“Por todo esto, la medida y el indicador más simple... será el acceso efectivo, práctico e inmediato, para todos, a los bienes materiales y espirituales indispensables: vivienda propia, trabajo digno y debidamente remunerado, alimentación adecuada y agua potable; libertad religiosa, y más en general libertad de espíritu y educación. Al mismo tiempo, estos pilares del desarrollo humano integral tienen un fundamento común, que es el derecho a la vida y, más en general, lo que podríamos llamar el derecho a la existencia de la misma naturaleza humana”⁹³⁵.

En este sentido, se comprueba que, junto a otros derechos que anteriores pontífices han señalado como prioritarios –vida, libertad religiosa, familia-, se incluye los derechos al trabajo, vivienda, educación y la defensa del medio ambiente como complementos imprescindibles para desarrollar de una manera adecuada todas las potencialidades inherentes a la persona en el contexto social.

Como compendio de la ordenación de los derechos humanos dentro del Magisterio, resulta muy clarificadora la sistematización propuesta por la Comisión Teológica Internacional⁹³⁶, utilizando como criterio de gradación la mayor o menor disponibilidad de aquéllos por las autoridades políticas:

a) Derechos fundamentales en grado máximo. Entre los mismos se comprenden la tutela de vida humana, la dignidad de la persona física, la igualdad fundamental ante la ley, y la libertad religiosa y de conciencia, cuyo rasgo común es su absoluta inderogabilidad. Dentro del grupo adquiere un papel preeminente la libertad de cultos, si bien hay otras corrientes que atribuyen dicha prevalencia a la igualdad.

b) Derechos esenciales de grado menor. Son más contingentes que los enumerados en la letra precedente, en cuanto pueden ser suspendidos en situaciones excepcionales.

c) Principios orientadores de la actuación de los poderes públicos de cara una mayor perfección en la realización del bien común. Serán los distintos modelos normativos y contextos socio-culturales los que irán dando un contenido concreto a estos derechos.

933 FRANCISCO I, Discurso a una delegación del Instituto *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 2013.

934 FRANCISCO I, Discurso a las autoridades en Ankara, 28 de noviembre de 2014.

935 FRANCISCO I, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 25 de septiembre de 2015.

936 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dignidad y derechos de la persona humana*, 1983, n. 1.2. El criterio para realizar la distinción entre los diferentes grupos de derechos se apoya en los diferentes niveles de garantía que se establecen en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 16 de diciembre de 1966.

La conclusión que se extrae de los textos examinados es que, dentro de la enumeración de la Declaración Universal, el Magisterio concede un primerísimo lugar al derecho a la vida y a la libertad religiosa y de conciencia⁹³⁷. A continuación se incorpora el resto, aunque con singular atención a los que emanan de la institución familiar, como el derecho al matrimonio y a la enseñanza de los hijos. No obstante, dentro de dicha enumeración surgen con fuerza nuevos derechos “emergentes”, los cuales analizaremos a continuación.

Los criterios de jerarquía observados por parte de la doctrina pontificia puede compararse con la que se ha llevado a cabo por uno de los principales exponentes de la filosofía moderna. Según John Rawls, los derechos básicos que deberían ser reconocidos como mínimo ético indispensable para cualquier Estado que quisiera pertenecer de buena fe a una comunidad de sociedades políticas justas, dentro de un contexto multicultural, serían los siguientes⁹³⁸:

- Derecho a la vida y a la seguridad.
- Derecho a la propiedad personal y a los elementos del debido proceso.
- Derecho a la libertad de conciencia.
- Derecho de asociación.
- Derecho a emigrar.

Resulta evidente que la enumeración hecha por el filósofo norteamericano se restringe a derechos civiles clásicos, sin ninguna mención a los sociales. Partiendo de ello, se aprecia que la jerarquización de derechos coincide parcialmente con los señalados por el Magisterio en tanto que, dentro de los mismos, se encuentran el derecho a la vida y la libertad religiosa o de conciencia; sin embargo, se diferencia en cuanto se omiten los derechos de carácter familiar. De acuerdo con ello, puede entenderse que Rawls es tributario de la tradición racionalista que parte de los derechos del individuo tomado como un concepto abstracto, frente a una visión más personalista y relacional que se mantiene por la doctrina social católica, entendiendo que tales derechos corresponden al ser humano integrado dentro de un núcleo familiar y en relación con sus semejantes⁹³⁹.

Otra comparación que se puede llevar a cabo es con la jerarquización que realiza Maritain, teniendo en cuenta que el filósofo francés elabora su gradación atendiendo a su relación con la ley natural⁹⁴⁰.

937 PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, n. 155: “El primer derecho es el derecho a la vida, desde la concepción hasta su muerte natural, que condiciona el ejercicio de cualquier otro derecho, en particular, la ilicitud de toda forma de aborto procurado y de la eutanasia. Se subraya el altísimo valor del derecho a la libertad religiosa”.

938 RAWLS, J., (Trad. Valencia, H.), “El derecho de gentes”, en AA. VV., *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, cit., p. 72.

939 BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 30 de noviembre de 2007, 48: “Cuando planteamos una cuestión similar, deberíamos darnos cuenta que ningún ser humano es una mónada cerrada en sí misma. Nuestras existencias están en profunda comunión entre sí, entrelazadas unas con otras a través de múltiples interacciones. Nadie vive solo. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo”, y Homilía en el centro penitencial para menores de Casal del Marmo, 18 de marzo de 2007: “Además, esta parábola nos ayuda a comprender quién es el hombre: no es una “mónada”, una entidad aislada que vive sólo para sí misma y debe tener la vida sólo para sí misma. Al contrario, vivimos con los demás, hemos sido creados juntamente con los demás, y sólo estando con los demás, entregándonos a los demás, encontramos la vida”.

940 MARITAIN, J. “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en AA. VV., *Les Droits de l'homme. Problèmes*,

En este sentido, los derechos humanos seguirían el siguiente orden:

- Derechos que responden a una exigencia absoluta de la ley natural: derecho a la vida y a la libertad religiosa y de conciencia.
- Derechos que constituyen una exigencia del derecho de gentes, fundados en la ley natural y relativizados en su expresión práctica por la ley positiva y el bien común: derechos a la propiedad y al trabajo.
- Derechos que resultan de una aspiración o deseo de la ley natural, sancionado por la norma positiva con las limitaciones que requiera el bien común: las libertades de prensa y expresión, así como las de enseñanza y de asociación.

Esta prelación resulta más conforme con los criterios propios del Magisterio pontificio, habida cuenta de la trascendencia crucial que se da a los derechos a la vida y a la libertad religiosa. Ambos constituyen valores jurídicos primigenios que expresan de una forma más completa ordenación de la naturaleza de la persona: el instinto de conservación, entendido como un *prius* existencial y biológico que se requiere para el ejercicio de cualquier otro derecho, y la necesidad de dar una respuesta no coaccionada a la cuestión de la trascendencia. Estos derechos implicarían el origen y el fin último perseguidos la dignidad humana, la defensa de la vida y la búsqueda del sentido último de la existencia.

Ciertamente no es de extrañar la coincidencia entre Maritain y el Magisterio pontificio puesto que ambos beben de una misma fuente, Santo Tomás de Aquino, quien ya señaló en su obra cumbre los principales bienes o inclinaciones que tiene el ser humano: la conservación del propio ser, la generación y educación de la prole, la búsqueda de la trascendencia y la vida social⁹⁴¹. Atendiendo a dichos principios, se conjugan como derechos humanos básicos o primigenios la tutela de la vida, en tanto se ordena a la conservación de la existencia actual y la de la prole, y la de la libertad

vues et aspects, cit., p. 63.

941 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a 2, cit., pp. 732-733: “De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto”. Fundándose en esta distinción, LACHANCE, L., (Trad. Horno, L.), *El derecho y los derechos del hombre*, cit., pp. 119-121, establece una clasificación entre los derechos a la elección y forma de estado a la vida (la propia vida, la integridad física, la propiedad, el trabajo), derechos como ser “conyugal” (derecho al matrimonio, a los hijos) y derechos como ser espiritual (derecho a participar de la sociedad política y al bien común). Igualmente, FINNIS, J. (Trad. C. Orrego), *Ley Natural y Derechos Naturales*, cit., pp. 117-125, partiendo de este texto del Aquinate, enumera las “formas básicas de bien”: la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad, la razonabilidad práctica y la religión, entendiendo que de todos ellos son igualmente importantes y que no cabe una jerarquización objetiva entre los mismos, sino que dependerá del centro de atención en cada caso, entendiendo que resulta excesivo considerar la triple ordenación de Santo Tomás de Aquino como una jerarquización propiamente dicha.

religiosa y de conciencia, como expresión de la vocación del hombre a dar una respuesta a su trascendencia dentro de un marco de comunidad social, a los cuales se debe añadir la especial atención a la familia⁹⁴², con lo cual se completarían los denominados “principio no negociables” de la ley natural que guían la tutela de los derechos de la persona⁹⁴³.

6.3 LAS ÚLTIMAS GENERACIONES DE DERECHOS HUMANOS Y SU REFLEJO EN EL MAGISTERIO.

6.3.1 Postura del Magisterio ante los nuevos derechos.

Una de las características de la cultura de los derechos humanos es el fenómeno actual de expansión o “big bang” de los derechos. En efecto, el éxito de este concepto ha dado lugar a una proliferación de derechos hasta el punto de enumerarse hasta cuatro generaciones de los mismos. Para un sector de la doctrina, ello es la consecuencia de un dinamismo social del que surgen nuevas exigencias de justicia, tanto para las actuales generaciones como para las futuras⁹⁴⁴. Sin embargo, otros autores entienden que las últimas hornadas incluyen derechos excesivamente vagos e inconcretos en su titularidad y objeto, que carecen de las adecuadas garantías jurisdiccionales para hacerlos efectivos y no dejan de ser meros deseos de muy difícil concreción jurídica⁹⁴⁵.

Esta nueva circunstancia histórica ha tenido su reflejo en el Magisterio pontificio, donde se ha hecho expresa mención del derecho a la paz⁹⁴⁶, al desarrollo⁹⁴⁷, de los pueblos a conservar su

942 MARITAIN, J., “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en AA. VV., *Les Droits de l'homme. Problèmes, vues et aspects*, cit., p. 65, insiste en la necesidad de que se le reconozca de forma expresa a la sociedad familiar aquellos derechos que le corresponde por naturaleza, en tanto que la misma precede a la comunidad política y al Estado.

943 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros del Partido Popular Europeo, 30 de marzo de 2006.

944 OLLERO, “Los nuevos derechos”, *Persona y Derecho*, nº 66, cit., 2012, p. 55.

945 HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l'homme*, cit., pp. 42-43, MENKE, C. y POLLMANN, A. (Trad. Capdevila, R.), *Filosofía de los derechos humanos*, cit., p. 130: “El debate en torno al estatus de estos derechos de grupo o colectivos está en pleno transcurso, pues los derechos de grupo o colectivos no pueden ser... derechos subjetivos tal y como los prevé la idea de los derechos humanos, de modo que su círculo de portadores de derechos (más bien incierto), junto con el círculo de destinatarios y la vinculación de las correspondientes obligaciones deben permanecer ambiguos. En pocas palabras, es objeto de debates persistentes, cuyo final es incierto, determinar si en el caso de la tercera generación de los derechos humanos se trata todavía y realmente de *derechos humanos*” y ZAGREBELSKY, G., (Trad. Gascón, M.), *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, cit., p. 89: “En este caso [el derecho al medio ambiente] ... existen divergencias sobre la valoración de aspectos que también son importantes, aun cuando secundarios, como el previsible déficit de efectividad ante los tribunales de justicia de un eventual derecho de este tipo o, al contrario, las dificultades que podrían derivar de su tutela individual de cara a la planificación pública en sectores estratégicos para la vida y los intereses colectivos, como la política energética, la adopción de medidas para la eliminación de residuos u otras similares”. De estas dificultades también se ha hecho eco JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 5: “También se comienza a hablar del *derecho al desarrollo y al medio ambiente*: con frecuencia se trata, en esta “tercera generación” de los derechos del hombre, de exigencias todavía difíciles de traducir en términos jurídicos, violentados durante tanto tiempo, que ninguna instancia es capaz de garantizar su aplicación”, y FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M. E., “Derechos Humanos: ¿Yuxtaposición o integración?”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº XIV, Ed. BOE, Madrid, 1997, p. 687: “Ello no obstante, la incorporación de estos derechos al Derecho positivo es todavía muy imperfecta. En el ámbito del Derecho internacional, su reconocimiento ha tenido lugar principalmente a través de instrumentos cuyo carácter es de *soft law*... y no en convenios internacionales jurídicamente vinculantes, salvo excepciones”.

946 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 11: “La promoción del derecho a la paz asegura en cierto modo el respeto de todos los otros derechos porque favorece la construcción de una sociedad en cuyo seno las relaciones de fuerza se sustituyen por relaciones de colaboración con vistas al

identidad cultural⁹⁴⁸ y, de forma cada vez más insistente, a la tutela del medio ambiente⁹⁴⁹.

No obstante, la doctrina pontificia ha seguido, en relación con estos nuevos derechos, dos líneas básicas. La primera, de signo positivo, tiende a aceptar aquellos derechos emergentes que constituyen expresión de aquellas aspiraciones de la dignidad humana que surgen ante nuevas realidades históricas⁹⁵⁰. Otra orientación fundamental, de carácter crítico, consiste en el rechazo de falsas reivindicaciones que encubren ataques contra el ser humano y su naturaleza, en función de intereses egoístas e insolidarios, mediante la manipulación del lenguaje de los derechos⁹⁵¹. Por tanto, se impone un adecuado discernimiento para distinguir las legítimas expresiones de lo humano de injustas pretensiones disfrazadas de derechos⁹⁵².

Una primera cuestión que se suscita son las razones de justifican el surgimiento de nuevos derechos fundamentales en el mundo jurídico, de forma que los mismos no queden fosilizados en las listas contenidas en las declaraciones de 1789 ó 1948. Los argumentos iusfilosóficos que respaldan esta novedad son los siguientes⁹⁵³:

- El crecimiento en la conciencia moral de la humanidad. Con el transcurso del tiempo se descubren nuevas exigencias de moralidad que resultan inherentes a la dignidad de la persona. Ello es una consecuencia de la dimensión gnoseológica de la ley natural que se desarrolla con el devenir histórico, a diferencia del carácter permanente que reviste ontológicamente dicha ley desde el punto de vista ontológico⁹⁵⁴. Sin embargo este progreso

bien común”.

947 PABLO VI, *Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967, “sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos”.

948 JUAN PABLO II, Discurso a la UNESCO, 2 de junio de 1980, 14: “Soy hijo de una nación que ha vivido las mayores experiencias de la historia, que ha sido condenada a muerte por sus vecinos en varias ocasiones, pero que ha sobrevivido y que ha seguido siendo ella misma. Ha conservado su identidad y, a pesar de haber sido dividida y ocupada por extranjeros, ha conservado su soberanía nacional, no porque se apoyara en los recursos de la fuerza física, sino *apoyándose exclusivamente en su cultura*. Esta cultura resultó tener un poder mayor que todas las otras fuerzas. Lo que digo aquí respecto al derecho de la nación a fundamentar su cultura y su porvenir, no es el eco de ningún “nacionalismo”, sino que se trata de un elemento estable de la experiencia humana y de las *perspectivas humanistas del desarrollo del hombre*”.

949 FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, “sobre el cuidado de la casa común”.

950 JUAN PABLO II, Discurso a la Comisión y al Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 8 de octubre de 1988, 5: “Los valores espirituales y morales que el Consejo de Europa reconoce como herencia común de sus gentes constituyen una fuente inextinguible de nuevos desarrollos en la esfera jurídica. Así, uno habla hoy de “una tercera generación de derechos humanos”: entre los que, por ejemplo, está el derecho a un ambiente natural seguro y saludable

951 BENEDICTO XVI, Discurso ante las autoridades civiles y el cuerpo diplomático en Nicosia, 5 de junio de 2010: “En nuestros días, asistimos a continuos intentos de fomentar supuestos valores bajo la apariencia de paz, desarrollo y derechos humanos. En este sentido, dirigiéndome a la Asamblea General de las Naciones Unidas, llamaba la atención sobre una determinada tendencia a reinterpretar la Declaración Universal de los Derechos Humanos con el objetivo de satisfacer intereses particulares, que comprometerían la coherencia interna de la propia Declaración, apartándose de su intención original”.

952 BENEDICTO XVI, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: “El discernimiento, es decir, la capacidad de distinguir el bien del mal se hace más esencial en el contexto de exigencias que conciernen a la vida misma y al comportamiento de las personas, de las comunidades y de los pueblos. Al afrontar el tema de los derechos, puesto que en él están implicadas situaciones importantes y realidades profundas, el discernimiento es al mismo tiempo una virtud indispensable y fructuosa”.

953 HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho Natural*, cit., pp. 96-97, si bien este autor se refiere a los derechos naturales entendemos que su razonamiento es aplicable, *mutatis mutandis*, a los derechos humanos.

954 MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., p. 120: “...en la ley natural hay inmutabilidad en lo que hace a las cosas, o a la misma ley ontológicamente considerada, pero progreso y relatividad en lo que toca

no es lineal sino que a menudo presenta retrocesos y contradicciones, de ahí la necesidad de distinguir entre falsos y verdaderos derechos.

- La dimensión histórica de los derechos del hombre. No cabe ignorar que los derechos humanos, con independencia de que tengan un núcleo esencial inmutable que representa la defensa de la dignidad de la persona, se especifican en un determinado marco histórico-temporal⁹⁵⁵. De ahí que, ante los nuevos problemas y retos que se plantean en cada época, surjan nuevos derechos que especifican el principio inmutable que les informa. Con ello nos acercamos a la visión tomista que contempla los derechos esenciales de la persona como realidades naturales del sujeto, concretadas en cada época, y no bajo la forma de abstracciones ideales e inmutables al modo del racionalismo ilustrado⁹⁵⁶.
- Criterios de técnica jurídica. También cabe la posibilidad, nada infrecuente, de que los antiguos derechos presenten nuevas expresiones o desarrollos atendiendo a los cambiantes marcos de progreso técnico y científico. Buena prueba de ello lo es el derecho a la protección de datos, trasunto del derecho a la intimidad personal y al honor, o al derecho a disfrutar de agua potable como requisito indispensable para la vida⁹⁵⁷.

Pero, como hemos anticipado, la aceptación de los denominados nuevos derechos conlleva importantes peligros que también deben ser abordados. Bajo el manto del exitoso “lenguaje de los derechos”, que permite fundar sobre ellos cualquier pretensión ideológica para sustraerla del debate político a modo de “triunfos políticos” irrefutables⁹⁵⁸, cabe la posibilidad de legitimar conductas y acciones que, lejos de defender la dignidad de la persona, conducen a su manipulación y degradación. Los principales riesgos que surgen del abuso de estos nuevos derechos son los siguientes⁹⁵⁹:

- Banalización del concepto de derechos humanos. Si se amplía el término de derechos más allá de pretensiones concretas y susceptibles de una eficaz tutela por parte del Estado, nos encaminamos hacia una progresiva devaluación del mismo⁹⁶⁰. De seguir con esta tendencia, hablar de derechos acabará siendo un lugar común sin ningún contenido jurídicamente efectivo más allá de la mera palabrería⁹⁶¹. Esta indeseable situación no sólo afectaría a los

a la toma de conciencia humana de esta ley”.

955 BENEDICTO XVI, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: “...con el transcurrir de la historia surgen situaciones nuevas y se intentan conectarlas a nuevos derechos”.

956 La doctrina del Aquinate sobre la mutabilidad de la ley natural por vía de adición resulta plenamente aplicable a este razonamiento, *vid.* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 5, p. 737.

957 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, BENEDICTO XVI, Carta con motivo del día de la Santa Sede en la Exposición Internacional del Agua, en Zaragoza, 10 de julio de 2008, y FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 30 y 185, han insistido en este derecho al agua como factor imprescindible para la existencia de las personas y las comunidades y, por tanto, “*derecho fundamental que condiciona el ejercicio de otros derechos humanos*”.

958 Tomamos prestada esta expresión de DWORKIN, R., (Trad. Gustavino, M.), *Los derechos en serio*, Ed. Ariel, Barcelona, 1989, *cit.*, p. 37.

959 CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (II)”, *cit.*, pp. 245-248.

960 De hecho, IGNATIEFF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, *cit.*, p. 108, y ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos y derecho natural”, *cit.*, pp. 40 y 45, hablan de una auténtica “inflación” de los derechos humanos que afectan a su credibilidad.

961 Esta degradación del lenguaje de los derechos ha sido denunciada por GLENDON, M. A., *Rights talk: The*

de la tercera generación, sino que también llegaría a alcanzar a los derechos clásicos que se encuentran firmemente asentados y constituyen la base de nuestra convivencia⁹⁶². Además, se produce otra situación paradójica: se insiste especialmente en la novedad de estos presuntos derechos a la vez que se olvida u oculta el sistemático incumplimiento de las exigencias más elementales de defensa de la dignidad humana⁹⁶³.

- Peligro de confundir derechos fundamentales con pretensiones arbitrarias. Los derechos fundamentales obedecen a exigencias de justicia inaplazables para defender la dignidad de toda persona. Si, por el contrario, se opta por conceder el amparo de los mismos a cualquier demanda o reivindicación social, nos encontramos ante una herramienta poderosa dirigida por y para los sectores con más influencia política en la sociedad con exclusión de los menos favorecidos que aún no tienen fuerza, edad o posibilidad material para hacer valer su tutela a través de vías democráticas de participación⁹⁶⁴.
- Destrucción de los antiguos por los nuevos derechos. Si bien es cierto que una proliferación de derechos implica su colisión dentro del ámbito de las relaciones sociales, ello debe resolverse a través de un adecuado ajustamiento de sus respectivas pretensiones⁹⁶⁵. Sin embargo, dicha labor resulta imposible cuando un nuevo derecho no modula al antiguo, sino

Impoverishment of Political Discourse, Ed. The Free Press, New York, 1991.

962 HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l'homme*, cit., p. 44: "Desde ese momento, el hecho de atribuirles inmediatamente el estatuto de derechos del hombre en sentido fuerte corre el riesgo de producir el efecto habitual de *banalización por inversión*: en lugar de que los "nuevos" derechos amplíen el campo de los antiguos, en otras palabras los refuercen, es la precariedad de su estatuto lo que corre el riesgo de repercutir sobre las generaciones de derechos precedentes; nos acostumbraremos a que los derechos del hombre en general no sean más que una vaga reivindicación moralizante".

963 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXVI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2002, 5: "Al mismo tiempo, somos testigos del incremento de una preocupante divergencia entre una serie de nuevos «derechos» promovidos en las sociedades tecnológicamente avanzadas y derechos humanos elementales que todavía no son respetados en situaciones de subdesarrollo: pienso, por ejemplo, en el derecho a la alimentación, al agua potable, a la vivienda, a la autodeterminación y a la independencia", BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 43: "Hoy se da una profunda contradicción. Mientras, por un lado, se reivindican presuntos derechos, de carácter arbitrario y voluptuoso, con la pretensión de que las estructuras públicas los reconozcan y promuevan, por otro, hay derechos elementales y fundamentales que se ignoran y violan en gran parte de la humanidad. Se aprecia con frecuencia una relación entre la reivindicación del derecho a lo superfluo, e incluso a la transgresión y al vicio, en las sociedades opulentas, y la carencia de comida, agua potable, instrucción básica o cuidados sanitarios elementales en ciertas regiones del mundo subdesarrollado y también de la periferia de las grandes ciudades", y FRANCISCO I, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 25 de septiembre de 2015: "El panorama mundial hoy nos presenta, sin embargo, muchos falsos derechos, y —a la vez— grandes sectores indefensos, víctimas más bien de un mal ejercicio del poder: el ambiente natural y el vasto mundo de mujeres y hombres excluidos".

964 OLLERO, A., *El Derecho en teoría*, cit., pp. 120-121 y 154: "Con frecuencia, ventajas individualistas, presentadas como logros en favor de la libertad, se realizan a costa de bienes colectivos cuya pérdida repercutirá en quienes no están en condiciones de reclamar (...) Tampoco las meras pretensiones o caprichos individuales se convierten porque sí en derechos, sino sólo cuando exhiben convincentemente como título fundamentador un ajustado enlace del despliegue de la propia libertad con el respeto al otro como igual".

965 MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., pp. 121-123, menciona que todo nuevo derecho implica un sacrificio respecto de los ya consolidados, poniendo como ejemplo la consagración de los derechos laborales frente a la libertad de empresa y el derecho a la propiedad privada. Sin embargo, como aquí defendemos, estas nuevas reivindicaciones no destruyeron los derechos de los empresarios o propietarios sino que, simplemente, las cohonestaron con la función social que debe cumplir dentro de un contexto de justicia consistente en "dar a cada uno lo suyo".

que lo elimina de una forma absoluta. Un ejemplo de ello lo tenemos en el presunto derecho sexual y reproductivo a abortar⁹⁶⁶, que no implica una armonización del derecho a la vida del concebido sino su completa aniquilación⁹⁶⁷, del mismo modo que la eutanasia con respecto a quienes se encuentran en los últimos compases de su vida⁹⁶⁸. También sucede con el uso de las técnicas de reproducción artificial en detrimento del derecho de los hijos a sus padres naturales⁹⁶⁹, o la inclusión legislativa de las uniones homosexuales en la categoría de matrimonio contra la literalidad de la Declaración Universal⁹⁷⁰.

Atendiendo a estos reparos se entiende el rechazo del Magisterio a los denominados “derechos sexuales y reproductivos de las mujeres”, así como su oposición al otorgamiento del estatus matrimonial a las parejas del mismo sexo⁹⁷¹. En ambos casos nos encontramos con una manipulación del lenguaje y la cultura de los derechos humanos por grupos de presión integrantes de la denominada “ideología de género”⁹⁷². Dichos lobbies vienen realizando una importante ofensiva en los organismos internacionales⁹⁷³, como las Naciones Unidas o la Unión Europea, para

966 Resulta interesante el apunte histórico, recogido por DE LA CHAPELLE, P., *La Déclaration Universelle des Droits de l'homme et le christianisme*, cit., pp. 95-96, relativo al hecho de que se pretendió incluir el aborto como derecho durante la redacción de la Declaración Universal, resultando rechazada dicha posibilidad por una votación de la Comisión que arrojó el resultado de diez contra tres. Por tanto, de acuerdo con el vigente texto internacional, resulta inadmisibles conceptuar el aborto como derecho dada su incompatibilidad con otro derecho –éste sí consagrado legislativamente- que es el del respeto a la vida y a la integridad física.

967 FRANCISCO I, Discurso a los participantes en la conferencia organizada por la Federación Internacional de las Asociaciones Médicas Católicas, 20 de septiembre de 2013: “La situación paradójica se ve en el hecho de que, mientras se atribuyen a la persona nuevos derechos, a veces incluso presuntos derechos, no siempre se tutela la vida como valor primario y derecho primordial del hombre”.

968 JUAN PABLO II, Ángelus, 25 de julio de 1993: “Impresiona, en particular, el acostumbrarse a una cultura de muerte que, presentándose a menudo como conquista civil de nuevos derechos, de hecho insidia con el aborto la vida humana antes de que vea la luz, o la apaga, con la eutanasia, antes de su ocaso natural”.

969 El art. 9.1 de la Convención sobre los Derechos del Niño, 20 de noviembre de 1989, establece el derecho de los niños a no ser separados de sus padres salvo que así lo exija el interés superior del niño.

970 El art. 16.1 de la Declaración de 1948 establece que el matrimonio se contrae entre hombres y mujeres, como señala CONTRERAS, F. J., “Por qué la izquierda ataca a la Iglesia”, cit., p. 53: “la frase es evidentemente interpretable en el sentido de “derecho de los hombres a casarse con mujeres, y de las mujeres a casarse con hombres”; en 1948 ello era tan obvio, que no pareció necesario un énfasis mayor en el carácter heterosexual del vínculo”.

971 JUAN PABLO II, Discurso ante los obispos de las provincias eclesiásticas de Palencia y Valladolid en la visita “*Ad limina apostolorum*”, 23 de septiembre de 1991, 4: “En nombre de los derechos humanos, concebidos con frecuencia desde un individualismo narcisista y hedonista, se promueve el permisivismo sexual, el divorcio, el aborto y la manipulación genética, que atentan contra el derecho más fundamental: el derecho a la vida”, y BENEDICTO XVI, Discurso a los integrantes de la plenaria de la Pontificia Comisión “Justicia y Paz”, 3 de diciembre de 2012: “Si, por una parte, se sigue proclamando la dignidad de la persona, por otra, nuevas ideologías – como la hedonista y egoísta de los derechos sexuales y reproductivos...- contribuyen... a minar los fundamentos naturales de la sociedad, especialmente la familia”.

972 CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (II)”, cit., pp. 248-249, habla de “*secuestro*” de la idea de los derechos humanos por parte de una corriente que denomina “nueva izquierda sesentayochista”, formada por una amalgama de ideología de género, homosexualismo, relativismo, freudomarxismo y otros componentes.

973 HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., pp. 84-93, y “Puede y debe ser definida la familia en los países occidentales? Consideraciones sobre la abolición de la familia biológica en Noruega”, en AA. VV., (CONTRERAS, F. J., ed.), *Debate sobre el concepto de familia* cit., pp. 31-40, revela las fases de la estrategia seguida por los lobbies del feminismo radical y del movimiento homosexual: a) obtención de alguna mención o resolución favorable a sus intereses en organismos especializados de la ONU o la UE, aunque carezcan de valor vinculante; b) labor de “ingeniería social” en la sociedad nacional, a través de la manipulación del lenguaje mediante fórmulas eufemísticas, propagación de falsas evidencias científicas y utilización masiva de los medios de comunicación para crear una opinión pública favorable, y c) elaboración de normas de derecho interno que tutelen los intereses del grupo de presión y sancione a los disidentes de la perspectiva de género.

conseguir la confirmación de ciertos derechos que corresponden en exclusiva a los integrantes de un grupo caracterizado por su sexo –mujer- o inclinación sexual –homosexuales- pero no a toda la humanidad, en contradicción con el mismo concepto de derechos humanos⁹⁷⁴. El instrumento filosófico que se emplea para conseguirlo es el pensamiento constructivista que relativiza el mismo concepto de “derecho humano”⁹⁷⁵, ya que no busca encontrar derechos dentro de la naturaleza del ser humano –en la que, por otra parte, no se cree-sino crearlos a partir de intereses ideológicos y prácticas políticas a nivel nacional e internacional⁹⁷⁶.

Frente a este panorama de nuevos derechos, algunos de los cuales se muestran como legítimos y deseables mientras otros implican la negación del concepto de persona, se plantea la ineludible necesidad de formular criterios objetivos y racionales que nos sirvan para afrontar una adecuada labor de discernimiento. A nuestro juicio, podrían ser los siguientes:

- Salvaguardar la unidad: Atenta contra el sentido común que los nuevos derechos contradigan los ya consagrados en la Declaración de 1948 y en los Pactos internacionales que los desarrollan⁹⁷⁷, pues ello resulta contrario al carácter indivisible de la dignidad humana y a la propia coherencia –como expresión del principio racional de no contradicción- de la tabla de derechos⁹⁷⁸. Dicho en otros términos, defendemos que no son admisibles aquellas

974 SCARAFFIA, L., “Los derechos humanos: realidad y utopía”, en ROCELLA, E. y SCARAFFIA, L., *Contra el cristianismo: la ONU y la Unión Europea como nueva ideología*, cit., pp. 47-49, explica cómo, a partir de los años setenta, la crítica del movimiento feminista de segunda y tercera ola, va dirigida a obtener un especial reconocimiento de los derechos de las mujeres dado que los naturales destinatarios de los mismos sólo eran los hombres. A nuestro entender, dicho argumento se apoya en una falacia evidente: la Declaración Universal se funda en la igualdad en dignidad y derechos de todo ser humano sin distinción de sexos, y ha provocado un efecto perverso: establecer derechos exclusivos para un grupo de personas, ignorando así la unidad y universalidad del género humano. Por ello consideramos que la ideología de género constituye una negación radical de los derechos humanos, que dejarán de ser tales para ser “derechos de las mujeres”, “derechos de los homosexuales”, “derechos de los niños” que se acabaran oponiendo a los derechos de otras personas y negando la común naturaleza humana.

975 HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 102: “El constructivismo como ontología subyace al movimiento feminista y es la verdadera base de su telos, que es liberarse de los roles aprendidos e impuestos... Así, sin los cimientos ideológicos basados en el constructivismo, tanto el movimiento feminista como el movimiento homosexual –que atacan ambos a la familia natural- carecerían de su dinámica (...) Por ello, *el constructivismo como base de la política moderna es el mayor desafío para quienes defienden el derecho natural*. En los organismos internacionales que he mencionado encontramos definiciones acordes con el derecho natural”.

976 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1997, 2: “Resulta dramático que, aún en nuestros días, esta disposición se vea claramente violada por la opresión, los conflictos, la corrupción o, de manera más subrepticia, mediante el intento de reinterpretar, a veces distorsionando deliberadamente su sentido, las mismas definiciones contenidas en la Declaración Universal. Ésta ha de ser observada íntegramente, en el espíritu y en la letra”.

977 HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 135: “Es evidente que los derechos humanos “evolucionan” con el tiempo, y que se descubren nuevos derechos que no estaban en la declaración original, pero estos nuevos derechos no pueden contradecir los derechos fundamentales”, y CONTRERAS, F. J., “Por qué la izquierda ataca a la Iglesia”, en CONTRERAS, F. J., y POOLE, D., *Nueva izquierda y cristianismo*, cit., pp. 52-53: “Se llega al extremo de contradecir abiertamente el contenido de la Declaración original: los “nuevos derechos” constituyen, en buena parte, la negación de los “antiguos” y “verdaderos”.

978 Este principio de unidad interna se encuentra positivado en el art. 30 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “Nada en esta Declaración podrá interpretarse en el sentido que de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendentes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración”. MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., pp. 122-123: “estoy convencido de que el antagonismo entre los “antiguos” y los “nuevos” derechos del hombre... no es en modo alguno insuperable (...) pues no se trata ya del simple reconocimiento de las diversas categorías de derechos humanos, sino del principio de unificación dinámica

pretensiones que contradigan derechos humanos absolutos, es decir, que vulneren algún valor básico⁹⁷⁹. A título de ejemplo, no cabría reconocer nuevos derechos que atentaran contra el derecho fundamental, esencial y troncal a la vida de todo ser humano⁹⁸⁰.

- El consenso como presupuesto ineludible: Ello implica la exigencia de un amplio consenso mundial con carácter previo al reconocimiento internacional de un derecho, en el sentido de no levantar rechazo por amplios sectores culturales, ideológicos o religiosos. Todo ello en el bien entendido que alcanzar cotas de aceptación muy altas, similares a las obtenidas en la Declaración de 1948, constituye un principio plausible –no suficiente, pero sí necesario– para reconocer a un nuevo derecho como exigencia derivada de la propia naturaleza humana⁹⁸¹.
- Redescubrir la dignidad de todo ser humano como fundamento: Si los derechos fundamentales constituyen exigencias naturales de justicia de lo humano, no se pueden admitir como tales aquellas reivindicaciones que acaben lesionando la dignidad de otros individuos. Los derechos del hombre no son potestades ilimitadas, sino ajustadas por el respeto a la dignidad y los derechos de nuestros semejantes⁹⁸². Dicha aspiración se deriva del carácter intrínsecamente sociable y relacional del ser humano y tiene su reflejo jurídico en la reciprocidad entre derechos y deberes⁹⁸³. Éste es el principio personalista del que habla Maritain como principio rector a la hora de aplicar los derechos del hombre y conferirles unidad: promover los valores de toda persona para conseguir el adecuado desarrollo de sus bienes materiales, morales y espirituales⁹⁸⁴.

de acuerdo con el cual son puestos en práctica”.

979 FINNIS, J., (Trad. Orrego, C.), *Ley natural y Derechos Naturales*, cit., pp. 251-254, considera como valores básicos o derechos con exigencia absoluta: el derecho a no verse privado de la vida como medio para un fin ulterior, el derecho a que no nos mientan en ninguna situación, el derecho a no ser privado de la capacidad procreadora y el derecho a ser tenido en cuenta con respeto en cualquier valoración de lo que exige el bien común. Como se aprecia, dichos valores se corresponden con la defensa de la vida, la verdad y la dignidad humana.

980 Estos calificativos han sido atribuidos al derecho a la vida, reconocido en el art. 15 de la Constitución española, por la Sentencia del Tribunal Constitucional 53/1985, de 16 de abril (RTC 1985\53), FJ 3. También insiste en este singular valor fundacional del derecho a la vida APARISI MIRALLES, A., “Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano”, cit., p. 158: “... en relación a la vida, la incongruencia llega hasta el punto de otorgar derecho de ciudadanía al asesinato del hombre cuando todavía está en el seno de la madre. Sin embargo, el derecho a la vida es el presupuesto primordial sobre el que gravitan los demás derechos humanos”.

981 OLLERO, A., “Consenso y disenso en la fundamentación de los derechos humanos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 28, Granada, 1988, p. 224: “El consenso, pues, no nos sirve como fundamento de los derechos humanos pero sí se nos convierte en una exigencia básica que debe presidir su proceso de positivación”.

982 JUAN PABLO II, Mensaje a la Organización de las Naciones Unidas, 2 de diciembre de 1978: “Al insistir –muy justamente– en la defensa de los derechos humanos, nadie puede perder de vista las obligaciones y deberes que van implícitos en esos derechos. Todos tienen la obligación de ejercer sus derechos fundamentales de modo responsable y éticamente justificado. Todos los hombres o mujeres tienen el deber de respetar en los demás el derecho que reclaman para sí”.

983 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditados ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013: “Sobre todo en Occidente, se encuentran lamentablemente muchos equívocos sobre el significado de los derechos del hombre y los deberes que le están unidos. Los derechos se confunden con frecuencia con manifestaciones exacerbadas de autonomía de la persona, que se convierte en autorreferencial, ya no está abierta al encuentro con Dios y con los demás y se repliega sobre ella misma buscando únicamente satisfacer sus necesidades. Por el contrario, la defensa auténtica de los derechos ha de contemplar al hombre en su integridad personal y comunitaria”.

984 MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., p. 124. Con un criterio análogo, BELLVER, V., “Bioética y dignidad de la persona”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J., edt.), *El sentido de la libertad*, cit., pp. 345, identifica como rasgo definitorio del personalismo el hecho de que el valor de la persona como sujeto moral no

Probablemente los principios expuestos no constituyan la panacea definitiva para resolver definitivamente el debate sobre la admisibilidad o no de nuevos derechos, pero pueden ofrecer un adecuado punto de partida para distinguir el trigo de la cizaña y evitar, de esta manera, el definitivo desprestigio de los derechos del hombre.

6.3.2 Examen de algunos derechos “emergentes”.

A continuación vamos a exponer una serie de derechos que, por pertenecer al grupo de los de última generación o por resultar aplicaciones concretas de antiguas libertades fundamentales, gozan de especial actualidad y relevancia en el Magisterio pontificio.

6.3.2.1 Derechos de la familia.

En las declaraciones de derechos del hombre redactadas a finales del siglo XVIII no aparecen menciones expresas a la familia. Ello no resulta extraño ya que la filosofía ilustrada de corte individualista en que se inspiraron tendía, en cierto modo, a ignorar los grupos intermedios entre el Estado y el ciudadano.

Tendríamos que esperar hasta un momento muy posterior, principalmente durante la elaboración en Bogotá de la Declaración Americana de los Derechos y los Deberes del Hombre (1948), para ver reconocida a la familia como sujeto de pleno derecho en este ámbito⁹⁸⁵. Dicho texto tuvo una influencia decisiva en las menciones dedicadas a esta institución en la Declaración Universal, tanto como precedente inspirador de los borradores como por la intervención de los representantes de las naciones de América del Sur en las comisiones redactoras⁹⁸⁶. Sin embargo, la aportación iberoamericana sería impensable sin tener en cuenta la previa influencia de la doctrina social católica. Asimismo, en la redacción del artículo 16, dedicado a la familia, resultó determinante la influencia de organizaciones y personalidades procedentes de la órbita eclesial⁹⁸⁷.

En efecto, el Magisterio pontificio constituye un factor indispensable para entender la actual proyección de los derechos de la familia en el ámbito de las organizaciones internacionales. Su originalidad se puede analizar desde dos vertientes distintas: la familia como titular de derechos humanos y, asimismo, como elemento de conexión entre las distintas generaciones de derechos.

depende de sus cualidades físicas, intelectuales o volitivas, sino del mero hecho de ser persona y pertenecer al género humano.

985 En este documento se reconoce expresamente el derecho a constituir una familia y a recibir protección para ello (art. 6), a la tutela de la maternidad y la infancia (art. 7), a ser amparado frente a los ataques abusivos contra su vida familiar (art. 5), a que su derecho al trabajo le asegure un nivel de vida adecuado para el sustento de su familia (art. 14) y los deberes existentes entre padres e hijos (art. 30).

986 Un interesante estudio sobre la poco conocida influencia del pensamiento social cristiano en la elaboración de las declaraciones americana y universal del 1948 se ha realizado por GLENDON, M. A., (Trad. Paternina, C., y Mata, P.), “El crisol olvidado: la influencia latinoamericana en la idea de los derechos humanos universales”, *cit.*, pp. 103-123.

987 DE LA CHAPELLE, P., *La Déclaration Universelle des Droits de l’homme et le Catholicisme*, *cit.*, pp. 136-142, señala la importante aportación del cristiano libanés de formación tomista, C. Malik, consistente en el apartado tercero del artículo 16 –“La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la Sociedad y del Estado”–, así como las decisivas intervenciones de diferentes organizaciones católicas en esta materia, como es el caso del proyecto de la *National Catholic Welfare Conference* que contenía un apartado completo dedicado a los derechos de la familia, o la Confederación Internacional de Sindicatos Cristianos (C.I.S.C.) y la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (U.M.O.F.C.) respecto a la configuración jurídica del derecho a contraer matrimonio y sus causas de disolución.

La invocación de la familia como sujeto de derechos naturales ya se puede descubrir en la época de León XIII, quien remarca la imperiosa necesidad de tutelarlos para impedir una excesiva atribución de poderes al Estado que, sin tener en cuenta los límites de la ley natural y divina, vulnera la autonomía que corresponde a esta institución con especial atención a los deberes de educación que conciernen a los padres respecto de su prole⁹⁸⁸. Pecci también hace una clara alusión a la necesidad de tutelar la familia frente a las doctrinas socialistas de la época, dirigidas a realizar una intervención en el núcleo de convivencia más allá de la necesaria asistencia en supuestos de precariedad económica, dirigiéndose a una suplantación de la autoridad conyugal por decisiones del poder público⁹⁸⁹. Esta defensa no resultaba en ningún caso ociosa, en tanto que las doctrinas de Engels abogaban por la destrucción de la familia, garante del derecho a la propiedad privada, como presupuesto indispensable para el triunfo del socialismo en la lucha de clases contra el sistema capitalista mediante el divorcio, la promiscuidad sexual y la caracterización de las mujeres⁹⁹⁰.

La doctrina magisterial posterior incidió en derechos cuya titularidad se atribuye a la familia para defenderlos frente a las dictaduras de distinto signo que proliferaron durante el pasado siglo. Entre ellos cabe destacar el derecho de los padres a dirigir la educación de sus hijos para contrarrestar los intentos de manipular ideológicamente a la infancia y la juventud⁹⁹¹, el derecho a emigrar para

988 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 10: “Pero cuando no existe el derecho de mandar, o se manda algo contrario a la razón, a la ley eterna, a la autoridad de Dios, es justo entonces desobedecer a los hombres para obedecer a Dios. Cerrada así la puerta a la tiranía, no lo absorberá todo el Estado. Quedarán a salvo los derechos de cada ciudadano, los derechos de la familia, los derechos de todos los miembros del Estado, y todos tendrán amplia participación en la libertad verdadera, que consiste, como hemos demostrado, en poder vivir cada uno según las leyes y según la recta razón”, y *Rerum Novarum*, 15 de mayo 1891, 9: “He aquí, pues, la familia o sociedad doméstica, bien pequeña, es cierto, pero verdadera sociedad y más antigua que cualquiera otra, la cual es de absoluta necesidad que tenga unos derechos y unos deberes propios, totalmente independientes de la potestad civil. Por tanto, es necesario que ese derecho de dominio atribuido por la naturaleza a cada persona, según hemos demostrado, sea transferido al hombre en cuanto cabeza de la familia; más aún, ese derecho es tanto más firme cuanto la persona abarca más en la sociedad doméstica”.

989 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo 1891, 10: “De ahí que cuando los socialistas, pretiriendo en absoluto la providencia de los padres, hacen intervenir a los poderes públicos, obran contra la justicia natural y destruyen la organización familiar”.

990 GALLEGO, E., “La familia como institución natural”, en AA. VV., (CONTRERAS, F. J., ed.), *El sentido de la libertad*, cit., pp. 360-361: “La familia se presentaba así como como el resultado de una evolución cultural, de un proceso histórico explicable por la concurrencia de una serie de factores sociales y económicos, de cuya existencia dependería. Este último planteamiento sería asumido y divulgado por Engels, quien en su conocida obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* sostiene la tesis según la cual “el desarrollo de la familia en la historia primitiva consiste en el estrecharse del círculo que originariamente abrazaba toda la tribu”. Tribu donde imperaba —en opinión de Engels— un “comercio sexual sin límites”. Esta línea de pensamiento se ha desarrollado hasta desembocar en la ideología de género a través del freudomarxismo de Wilhem Reich, como apunta CONTRERAS, F. J., “Por qué la izquierda ataca a la Iglesia”, cit., p. 37: “El caso de Reich es especialmente ilustrativo; fue el gran teórico de la revolución sexual: sostuvo que la represión sexual era el mecanismo esencial sobre el que se asentaba el orden burgués; abogó por la superación de los tabúes e inhibiciones como táctica revolucionaria por excelencia: una sociedad sexualmente liberada sería también, inevitablemente, una sociedad libre de la dominación de clase”.

991 PÍO XI, *Divini Illius Magistri*, 31 de diciembre de 1929, 27: “La familia recibe, por tanto, inmediatamente del Creador la misión, y por esto mismo, el derecho de educar a la prole; derecho irrenunciable por estar inseparablemente unido a una estricta obligación; y derecho anterior a cualquier otro derecho del Estado y de la sociedad, y, por lo mismo, inviolable por parte de toda potestad terrena”, *Mit brennender Sorge*, 14 de marzo de 1937, 37 y 42: “Los padres, conscientes y conocedores de su misión educadora, tienen, antes que nadie, derecho esencial a la educación de los hijos, que Dios les ha dado, según el espíritu de la verdadera fe y en consecuencia con sus principios y sus prescripciones. Las leyes y demás disposiciones semejantes que no tengan en cuenta la voluntad de los padres en la cuestión escolar, o la hagan ineficaz con amenazas o con la violencia, están en contradicción con el derecho natural y son íntima y esencialmente inmorales (...) Si el Estado organiza a la juventud en asociación

mejorar sus condiciones de vida⁹⁹², así como la libertad de los progenitores en la instrucción y formación religiosa⁹⁹³.

Posteriormente, Juan Pablo II incidió de forma especial en la necesidad de que los derechos fundamentales de la familia fueran debidamente defendidos frente a indebidas inmisiones estatales o de otros grupos sociales desconocedores de su identidad y fines propios. Dichos ataques provienen de leyes que atacan su estabilidad e idiosincrasia, por parte de los poderes públicos, así como de la corriente socio-cultural dominante que ignora los valores familiares⁹⁹⁴. La defensa de la autonomía de esta institución siempre ha partido, por parte del Magisterio, de la idea básica de que la familia constituye una sociedad anterior al Estado cuyos derechos no pueden ser ignorados por éste de acuerdo con el principio de subsidiariedad⁹⁹⁵.

Como consecuencia de estas afirmaciones, y bajo el impulso del Sínodo de la familia y del Papa polaco, el Pontificio Consejo de la Familia elaboró la Carta de los Derechos de la Familia (22 de octubre de 1983). Dicho documento presenta la innovación de superar la concepción exclusivamente individual de los derechos humanos, y esto no sólo por el hecho de reconocerla como titular de los mismos sin ser persona física⁹⁹⁶, sino también al afirmar en el Considerando A de su Preámbulo que “*los derechos de la persona, aunque expresados como derechos del individuo, tienen una dimensión fundamentalmente social que halla su expresión innata y vital en la familia*”. De esta manera, la doctrina católica coincide plenamente con la orientación de la Declaración Universal, que toma en consideración las entidades intermedias entre el individuo y el Estado de acuerdo con la vocación comunitaria de la persona como ser social.

nacional obligatoria para todos, en ese caso, dejando a salvo siempre los derechos de las asociaciones religiosas, los jóvenes tienen el derecho obvio e inalienable, y con ellos sus padres, responsables de ellos ante Dios, de exigir que esta asociación esté libre de toda tendencia hostil a la fe cristiana y a la Iglesia”, y *Divini Redemptoris*, 19 de marzo de 1937, 11. “Niegan [los comunistas], finalmente, a los padres el derecho a la educación de los hijos, porque este derecho es considerado como un derecho exclusivo de la comunidad, y sólo en su nombre y por mandato suyo lo pueden ejercer los padres”.

992 PIO XII, Radiomensaje *La Solennità*, 1 de junio de 1941, 25, y JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961, 45.

993 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 5: “Cada familia, en cuanto sociedad que goza de un derecho propio y primordial, tiene derecho a ordenar libremente su vida religiosa doméstica bajo la dirección de los padres. A éstos corresponde el derecho de determinar la forma de educación religiosa que se ha de dar a sus hijos, según sus propias convicciones religiosas. Así, pues, la autoridad civil debe reconocer el derecho de los padres a elegir con verdadera libertad las escuelas u otros medios de educación, sin imponerles ni directa ni indirectamente gravámenes injustos por esta libertad de elección. Se violan, además, los derechos de los padres, si se obliga a los hijos a asistir a lecciones escolares que no corresponden a la persuasión religiosa de los padres, o si se impone un único sistema de educación del que se excluye totalmente la formación religiosa”.

994 JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, 1 y 46.

995 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 10: “...tiene ciertamente la familia derechos por lo menos iguales que la sociedad civil para elegir y aplicar los medios necesarios en orden a su incolumidad y justa libertad. Y hemos dicho «por lo menos» iguales, porque, siendo la familia lógica y realmente anterior a la sociedad civil, se sigue que sus derechos y deberes son también anteriores y más naturales”, PÍO XI, *Divini Illius Magistri*, 31 de diciembre de 1929, 8: “En primer lugar, la familia, instituida inmediatamente por Dios para su fin específico, que es la procreación y educación de la prole; sociedad que por esto mismo tiene prioridad de naturaleza y, por consiguiente, prioridad de derechos respecto del Estado”, JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, 46: “De este modo la familia... según los planes de Dios, es célula básica de la sociedad, sujeto de derechos y deberes antes que el Estado y cualquier otra comunidad”, y PONTIFICIO CONSEJO DE LA FAMILIA, Carta de los Derechos de la Familia, 22 de octubre de 1983, Considerando D: “la familia, sociedad natural, existe antes que el Estado o cualquier otra comunidad, y posee unos derechos propios que son inalienables”.

996 La Declaración Universal de los Derechos Humanos ya entendía que la familia era titular del derecho a ser protegida por la sociedad y por el estado (art. 16.3).

Esta Carta contiene doce artículos donde se recogen los más importantes derechos de los que puede gozar esta institución natural: contraer matrimonio en libertad, tener hijos, respetar la vida, existir y progresar como grupo social, obtener la adecuada protección en caso de necesidad, libertad religiosa, libre educación de los hijos por sus padres, participar en la construcción de la sociedad, tener acceso al trabajo y a poseer una vivienda digna, facilitar la conciliación familiar y poder emigrar. Sus destinatarios son tanto las autoridades estatales, con la finalidad de que sirva de orientación en sus actuaciones legislativas y políticas, como las mismas familias, para que tomen conciencia de sus inalienables derechos y luchen por su adecuada implantación⁹⁹⁷.

Francisco I también ha manifestado la necesidad de reinterpretar los derechos individuales de forma que respeten la institución de la familia, evitando así que las apelaciones a derechos subjetivos encubridoras de intereses puramente egoístas dañen la solidez del núcleo familiar, como sucede con aquellos adultos que irresponsablemente alegan la autonomía de su proyecto vital en perjuicio de los hijos⁹⁹⁸. Asimismo, Bergoglio confirma el derecho “primario” de las familias de educar a sus componentes, en íntima conexión con el derecho de las Iglesias y las agrupaciones sociales de colaborar con aquéllas en la formación integral de los hijos⁹⁹⁹, y la necesidad de que se respete y promueva la autonomía de la institución familiar de acuerdo con el principio de subsidiariedad, respetando plenamente sus derechos como entidad intermedia entre el individuo y el Estado y compatibilizándola con los derechos individuales conforme a las exigencias del bien común¹⁰⁰⁰.

De acuerdo con los textos comentados, resulta evidente que la doctrina pontificia pretende la defensa de la institución natural familiar contra dos posiciones extremas que pretenden desvirtuarla: un solipsismo feroz en la que el individuo ignora sus deberes para con la comunidad familiar y el intervencionismo estatal que asfixia su legítima autonomía¹⁰⁰¹.

Como mencionamos anteriormente, otra aportación original del Magisterio consiste en invocar la familia como punto de encuentro común de las diversas generaciones de derechos, reforzando así su

997 BENEDICTO XVI, Discurso a un Congreso sobre la familia, 16 de mayo de 2008.

998 FRANCISCO I, Discurso a los participantes en la 66ª Asamblea General de la Conferencia episcopal italiana, 19 de mayo de 2014: “Hoy la comunidad doméstica está fuertemente penalizada por una cultura que privilegia los derechos individuales y transmite una lógica de lo provisional”, Discurso al parlamento europeo, 25 de noviembre de 2014: “Considero por esto que es vital profundizar hoy en una cultura de los derechos humanos que pueda unir sabiamente la dimensión individual, o mejor, personal, con la del *bien común*, con ese «*todos nosotros*» formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social”, y Audiencia General, 8 de abril de 2015: “Pero los niños pagan también el precio de uniones inmaduras y de separaciones irresponsables: ellos son las primeras víctimas, sufren los resultados de la cultura de los derechos subjetivos agudizados, y se convierten luego en los hijos más precoces”. Un interesante análisis sobre la transformación experimentada en el derecho de familia, que ha pasado de inspirarse en el principio superior de la protección y cuidado de los hijos a una concepción “adultocéntrica” que prima los proyectos vitales de los padres sobre el interés de la prole, se ha realizado por CONTRERAS, F. J., “Una teoría sexual-institucional del matrimonio”, en AA. VV. (CONTRERAS, F. J.), *Debate sobre el concepto de familia*, cit., pp. 81-84.

999 FRANCISCO I, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 25 de septiembre de 2015.

1000 FRANCISCO I, Discurso a las autoridades en Tirana, 21 de septiembre de 2014, y *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 157.

1001 Sobre los excesos del Estado del bienestar como suplantador de la familia en su labor de soporte económico y red socializadora para sus miembros, especialmente en materia de educación de los hijos y asistencia a los ancianos, vid. CONTRERAS, F. J., “Introducción”, y GALLEGÓ, E., “Estado del Bienestar y disolución de la familia”, en AA. VV., (CONTRERAS, F. J.), *El Estado como rival de la familia*, Ed. CEU, Madrid, 2015, pp. 13-14 y 53-61.

sentido unitario. De hecho, se ha insistido en numerosas ocasiones sobre la relación existente entre el trabajo como medio para obtener un salario justo, la propiedad privada de lo ganado con el propio esfuerzo para hacer frente a las necesidades personales y familiares y la adquisición de vivienda mediante los ahorros obtenidos gracias a dicha retribución¹⁰⁰². También se ha defendido que el derecho al descanso laboral debe estar íntimamente conectado con la libertad religiosa de poder acudir a los oficios del culto divino¹⁰⁰³. Finalmente, el derecho al medio ambiente se entiende además como una interrelación ya no entre diferentes derechos, sino respecto a generaciones de familias presentes y futuras que deben conservar un entorno natural adecuado para la vida humana¹⁰⁰⁴.

En conclusión, las enseñanzas pontificias han realizado en este campo una extraordinaria aportación a la cultura de los derechos del hombre, al extender su ámbito subjetivo de aplicación más allá del individuo a la primera comunidad natural: la familia. Con ello se abre la puerta a que otras culturas no occidentales puedan asumir las modernas declaraciones sobre derechos humanos en clave de solidaridad comunitaria y familiar, sin perjuicio de mantener su indudable valor garantista en favor de los sujetos individuales frente a la voluntad de las mayorías sociales¹⁰⁰⁵.

6.3.2.2 *Derecho a la objeción de conciencia.*

Juan XXIII distinguió en la encíclica *Pacem in Terris* entre la libertad de conciencia, enunciada como la búsqueda de la verdad sin coacciones externas, y el derecho a profesar la religión en

1002 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 3, 9, 25 y 33, PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 45, 71 y 135, PABLO VI, *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, 2, Y Discurso al Secretario General de las Naciones Unidas sobre asentamientos humanos, 24 de septiembre de 1975: “A las familias se les debe dotar de un alojamiento proporcionado al número de hijos, que haga posible una vida normal y el desarrollo cultural y espiritual de todos, sin provocar una limitación de nacimientos”, JUAN PABLO II, *Angelus*, 19 de junio de 1996: “Por eso, sea bienvenida esta expresión renovada de la conciencia ética y jurídica internacional que, mientras reafirma el derecho a la vivienda para todos, subraya también su estrecha conexión con el derecho a formar una familia y a tener un trabajo retribuido adecuadamente”, y FRANCISCO I, Discurso a los participantes en el Encuentro mundial de Movimientos Populares, 28 de octubre de 2014: “Lo dije y lo repito: una casa para cada familia. Nunca hay que olvidarse que Jesús nació en un establo porque en el hospedaje no había lugar, que su familia tuvo que abandonar su hogar y escapar a Egipto, perseguida por Herodes. Hoy hay tantas familias sin vivienda, o bien porque nunca la han tenido o bien porque la han perdido por diferentes motivos. Familia y vivienda van de la mano”.

1003 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 30-31, y PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 135, CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 67, y FRANCISCO I, Discurso al persona del Instituto Nacional Italiano de Previsión Social, 7 de noviembre de 2015 “De manera especial, se os ha confiado la que quisiera definir como la *custodia del derecho al descanso*. Me refiero no solamente al descanso que es sostenido y legitimado por una amplia serie de prestaciones sociales (del día de reposo semanal a las vacaciones, a las que todo trabajador tiene derecho: cf. Juan Pablo II, carta enc. *Laborem exercens*, 19), sino también y sobre todo a una dimensión del ser humano que no carece de raíces espirituales y de la que también vosotros, en lo que os compete, sois responsables (...) La exigencia de «santificar» el descanso (cf. *Ex* 20, 8) —que se repite semanalmente el domingo— se une a la de de un tiempo que permita ocuparse de la vida familiar, cultural, social y religiosa”.

1004 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 49-51, y Mensaje para la XLIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2009, 8, habla de la defensa del medio ambiente como un deber con las generaciones futuras y una muestra de solidaridad intergeneracional. Por su parte, FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 159-162, dedica el apartado V de su capítulo Cuarto a la justicia entre generaciones.

1005 MONZÓN, P., “Derechos humanos y diálogo intercultural”, en AA. VV. (BALLESTEROS, J., ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamento, sujetos, cit.*, pp. 120-121, insiste en que unos de los factores de contestación más importantes que las sociedades asiáticas, africanas y musulmanas tienen respecto a las declaraciones de derechos es el carácter excesivamente individualista de éstos últimos y su falta de sentido comunitario, aspecto que se está radicalizando en los últimos tiempos especialmente por el olvido de la familia como célula básica de la sociedad.

público y en privado¹⁰⁰⁶, pero sin realizar ninguna mención expresa a la libertad de conciencia como tal.

Es el Concilio Vaticano II quien comienza a ocuparse del derecho a no realizar actos que impliquen una lesión de los criterios morales básicos del individuo.

La Declaración conciliar *Dignitatis Humanae* señala que, en materia religiosa, no se debe obligar a nadie a obrar en contra de su conciencia¹⁰⁰⁷. Por otro lado, en la Constitución *Gaudium et Spes* se pronuncia con rotundidad a favor del derecho de toda persona a proceder de acuerdo con su recta conciencia¹⁰⁰⁸.

No obstante, se puede apreciar una discrepancia entre ambos textos en relación con la objeción. Mientras que la *Dignitatis Humanae* la integra dentro de la libertad religiosa, la *Gaudium et Spes* la distingue claramente de “la justa libertad también en materia religiosa”, que es mencionada aparte como otro derecho diferente.

Juan Pablo II remarcó igualmente la íntima conexión entre libertad religiosa y de conciencia, advirtiendo contra un uso abusivo que se quisiera realizar de la cláusula de conciencia, de suerte que la misma pudiera implicar una restricción de legítimos derechos ajenos¹⁰⁰⁹.

Ya en el principio de su pontificado, Wojtyla insistió en la figura de la objeción de conciencia, si bien la interpreta como una expresión concreta de la libertad de conciencia y no como un derecho autónomo e independiente¹⁰¹⁰.

Precisamente en conexión con el respeto a la vida, este pontífice menciona expresamente el ejercicio de la objeción de conciencia respecto a las prácticas que vulneran este derecho humano troncal:

“Así pues, el aborto y la eutanasia son crímenes que ninguna ley humana puede pretender

1006 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 12 y 14.

1007 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 2.

1008 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 26.

1009 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXIV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1990, VI: “A este propósito, es útil recordar que la libertad de conciencia no da derecho a una práctica indiscriminada de la objeción de conciencia. Cuando una pretendida libertad se transforma en facultad o pretexto para limitar los derechos de los demás, el Estado tiene la obligación de proteger, aun legalmente, los derechos inalienables de sus ciudadanos contra tales abusos”. Evidentemente, esta aseveración no resultaría aplicable a los supuestos de oposición al aborto legalizado por varias razones: 1) la objeción se ejercita precisamente en razón de la defensa, y no limitación, del derecho a la vida del *nasciturus*, 2) la interrupción voluntaria del embarazo no es un derecho sino un delito despenalizado en determinados supuestos por la ley positiva, y 3) el Sumo Pontífice entiende que la objeción al aborto debe fundarse siempre en una motivación auténtica, lo que sucede en todo caso cuando no se desea colaborar en atentados contra la vida del concebido aún no nacido.

1010 JUAN PABLO II, Discurso a la Asociación de médicos católicos italianos, 28 de diciembre de 1978: “Este gesto responsable alcanzará más eficazmente sus fines de afirmación del derecho de la libertad de conciencia del personal médico y paramédico, aprobado por una cláusula incluida en la ley [del aborto], de coherencia personal, de defensa del derecho a la vida y de denuncia social para una situación legal lesiva de la justicia, adoptado con autenticidad de motivaciones y confirmado por una generosidad desinteresada, abierta a todas las responsabilidades e iniciativas al servicio de la persona humana”. Recientemente, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha reconocido la directa vinculación entre la objeción y la libertad ideológica y de conciencia, *vid.* RUIZ BURSÓN, F. J., “Novedades desde Estrasburgo sobre la objeción de conciencia”, *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado*, n° 31, Ed. Iustel, Madrid, 2013, pp. 1-27.

legítimar. Leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia” (...) Para iluminar esta difícil cuestión moral es necesario tener en cuenta los principios generales sobre la cooperación en acciones moralmente malas. Los cristianos, como todos los hombres de buena voluntad, están llamados, por un grave deber de conciencia, a no prestar su colaboración formal a aquellas prácticas que, aun permitidas por la legislación civil, se oponen a la Ley de Dios. (...) El rechazo a participar en la ejecución de una injusticia no sólo es un deber moral, sino también un derecho humano fundamental. Si no fuera así, se obligaría a la persona humana a realizar una acción intrínsecamente incompatible con su dignidad y, de este modo, su misma libertad, cuyo sentido y fin auténticos residen en su orientación a la verdad y al bien, quedaría radicalmente comprometida. Se trata, por tanto, de un derecho esencial que, como tal, debería estar previsto y protegido por la misma ley civil. En este sentido, la posibilidad de rechazar la participación en la fase consultiva, preparatoria y ejecutiva de semejantes actos contra la vida debería asegurarse a los médicos, a los agentes sanitarios y a los responsables de las instituciones hospitalarias, de las clínicas y casas de salud. Quien recurre a la objeción de conciencia debe estar a salvo no sólo de sanciones penales, sino también de cualquier daño en el plano legal, disciplinar, económico y profesional”¹⁰¹¹.

“Es obligación vuestra dar testimonio ante todos de la estima y respeto de la vida humana que nutris en el corazón; defenderla valientemente si fuera necesario; negaros a cooperar a su supresión directa. No hay disposición humana que pueda legítimar una acción intrínsecamente inicua, ni menos aún obligar a nadie a consentir en ella (...) Por tanto, ante una ley que se halle en contraste directo con el bien de la persona, que reniegue incluso de la persona en sí, usurpándole el derecho a vivir, el cristiano no puede dejar de oponer su rechazo cortés y firme a la vez, recordando las palabras del Apóstol Pedro ante el Sanedrín: “Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres” (Act 5, 29)”¹⁰¹².

En este sentido, el Papa polaco coloca en directa relación la objeción de conciencia con la dignidad y la libertad humanas, solicitando que a la objeción de conciencia se le reconozca el estatus de derecho fundamental –“esencial”, según la terminología de la encíclica-, el cual debe extenderse en el ámbito objetivo a cualquier colaboración comprendida en las fases de consulta, preparación o ejecución respecto de actos que atenten contra el derecho a la vida, y, en la esfera subjetiva, a médicos, demás personal sanitario y responsables de la gestión hospitalaria, impidiendo cualquier medida discriminatoria en cuanto a los mismos¹⁰¹³.

Tampoco se puede olvidar el vínculo que Wojtyla establece entre la tradicional doctrina católica de la desobediencia a las leyes inicuas y la objeción de conciencia¹⁰¹⁴, con ello entiende que, dentro de

1011 JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 73-74.

1012 JUAN PABLO II, Discurso a la Asociación católica italiana de Auxiliares médicos, 26 de enero de 1980, 3.

1013 Este campo de aplicación se amplió por BENEDICTO XVI, Discurso ante el embajador de Estados Unidos en la Santa Sede, 2 de octubre de 2009: “Pienso especialmente en la necesidad de un claro discernimiento con respecto a temas relativos a la protección de la dignidad humana y el respeto del derecho inalienable a la vida desde su concepción a la muerte natural, así como la protección del derecho a la objeción de conciencia por parte de los operadores sanitarios y de todos los ciudadanos”.

1014 JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 72: “Por tanto, las leyes que autorizan y favorecen el aborto y la eutanasia se oponen radicalmente no sólo al bien del individuo, sino también al bien común y, por consiguiente, están privadas totalmente de auténtica validez jurídica. En efecto, la negación del derecho a la vida,

un sistema político legítimo, se pueden adoptar algunas leyes concretas gravemente injustas y contrarias a los derechos fundamentales, las cuales requieren una firme contestación jurídica y moral¹⁰¹⁵.

Su sucesor, Benedicto XVI, también ha tenido ocasión de pronunciarse al respecto en varios documentos recientes:

“Por tanto, constituye también una importante cooperación a la paz el reconocimiento del derecho al uso del principio de la objeción de conciencia con respecto a leyes y medidas gubernativas que atentan contra la dignidad humana, como el aborto y la eutanasia, por parte de los ordenamientos jurídicos y la administración de la justicia”¹⁰¹⁶.

“Se llega así a exigir que los cristianos ejerzan su profesión sin referencia a sus convicciones religiosas o morales, e incluso en contradicción con ellas, como, por ejemplo, allí donde están en vigor leyes que limitan el derecho a la objeción de conciencia de los profesionales sanitarios o de algunos profesionales del derecho”¹⁰¹⁷.

“Para salvaguardar efectivamente el ejercicio de la libertad religiosa es esencial además respetar el derecho a la objeción de conciencia. Esta «frontera» de la libertad toca principios de gran importancia, de carácter ético y religioso, enraizados en la dignidad misma de la persona humana. Son como «los muros de carga» de toda sociedad que desea ser verdaderamente libre y democrática. Por consiguiente, prohibir, en nombre de la libertad y el pluralismo, la objeción de conciencia individual e institucional, abriría por el contrario las puertas a la intolerancia y a la

precisamente porque lleva a eliminar la persona en cuyo servicio tiene la sociedad su razón de existir, es lo que se contrapone más directa e irreparablemente a la posibilidad de realizar el bien común. De esto se sigue que, cuando una ley civil legitima el aborto o la eutanasia deja de ser, por ello mismo, una verdadera ley civil moralmente vinculante”.

1015 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 100, nota 85: “... alguien podría aducir que una democracia que permite el aborto pierde propiamente su legitimidad (lo que nos retraería de nuevo a un tipo de aceptación tan sólo “reservada” de la democracia, como el de Pío XII). Sin embargo, nada indica que sea ésta la intención de Juan Pablo II, pues unas líneas más adelante menciona el “escándalo del aborto” como uno de los aspectos de “una crisis de los sistemas democráticos, que a veces parece que hayan perdido la capacidad de decidir conforme al bien común”. El derecho a la vida es obviamente un derecho fundamental, sin cuyo reconocimiento un sistema democrático perdería propiamente su legitimidad. Pero el “escándalo del aborto” no significa que nuestras democracias haya llegado a ese punto de ilegitimidad, sino más bien que la comprensión del derecho a la vida, claramente reconocido en todas las democracias laicas, está en crisis: porque excluyen de este derechos a los no nacidos y, por tanto, los discriminan, con el argumento, por ejemplo, de que no son personas”. A pesar de tan acertadas conclusiones, lamentamos no compartir la argumentación del teólogo suizo. Desde el punto de vista de la tutela de los derechos humanos no existe diferencia esencial entre la actuación de los Estados que legalizan el aborto y los regímenes nacionalsocialista o estalinista, ya que en todos ellos se legitima la eliminación física de un grupo de seres humanos por criterios de grado de desarrollo (concebidos aún no nacidos), raza (judíos) o ideas políticas (contrarrevolucionarios), lo cual implica una flagrante lesión del contenido nuclear del derecho fundamental a la vida y de la prohibición de discriminación ante la ley. La diferencia entre el sistema democrático y los totalitarismos radica en que éstos últimos no aceptan posibilidad de reforma pacífica de sus postulados, pero la democracia prevé mecanismos que permiten la corrección de los graves errores legislativos que se vayan produciendo, habida cuenta de que el expreso reconocimiento constitucional de la igual dignidad de todos los seres humanos constituye un principio básico que deja el camino abierto a la rectificación de los distintos atentados que se generen contra los derechos fundamentales.

1016 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XLVI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2012, 4.

1017 BENEDICTO XVI, Discurso ante el Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 10 de enero de 2011.

nivelación forzada”¹⁰¹⁸.

Se puede comprobar que Ratzinger vuelve, en cierto modo, a la consideración de la Declaración *Dignitatis Humanae*, entendiendo que la objeción de conciencia y el deber de obrar conforme a la misma se encuentran incardinados en la libertad religiosa. De hecho, no se debe olvidar que el Papado es una autoridad religiosa que habla, preferentemente, para sus fieles. Sin embargo, también admite una consideración más amplia de los deberes de conciencia, ya que los mismos obedecen a imperativos no sólo religiosos sino también éticos plenamente accesibles a personas que actúen de acuerdo con la recta razón¹⁰¹⁹. De acuerdo con ello, la objeción no sólo se encuentre entroncada con la libertad religiosa sino, de forma más amplia, también con la de conciencia que abarca asimismo principios éticos plenamente secularizados.

El Papa bávaro, de igual manera que Juan Pablo II, reivindica una estrecha relación entre objeción de conciencia y dignidad humana, entendiéndolo como una auténtica “frontera de libertad” provocada por la colisión directa entre la conciencia moral y los mandatos imperativos del derecho positivo, de ahí que el respeto a este derecho implique un auténtico test de autenticidad democrática, ya que conculcarlo implicaría una falta respeto a la dignidad de la persona en el santuario de su conciencia y la consiguiente admisión de un sectarismo totalitario. La novedad de esta última declaración no se encuentra en la exigencia de reconocimiento de este derecho, ya prevista en textos anteriores, sino en la reflexión acerca de las razones que la sustentan y las consecuencias de su negación, dentro de la línea de identificar la defensa de los derechos humanos como fundamento del sistema democrático. De este modo se desvela la falacia de la argumentación que impide o dificulta el ejercicio de la objeción, la cual no se basa una defensa del pluralismo sino, antes contrario, en la dictatorial uniformidad a través de la imposición del pensamiento único de lo “políticamente correcto”.

Al respecto, Francisco I ha tenido ocasión de manifestarse especialmente crítico con la argumentación de corte “buenista”, fundada en una falsa concepción de la solidaridad, que justifica la eliminación de aquellas personas que resultan improductivas desde la óptica materialista, defendiendo la exigencia ética de negarse a adoptar decisiones contra la vida de los más desamparados mediante el recto ejercicio de la objeción de conciencia¹⁰²⁰.

6.3.2.3 *Derechos de los pueblos.*

Conviene precisar que el derecho del que hablamos no es propiamente la autodeterminación de los

1018 BENEDICTO XVI, Discurso ante el Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013.

1019 Este criterio de defensa de la vida del concebida tanto desde argumentos estrictamente teológicos como de razón natural, ya había sido defendido por PABLO VI, Mensaje para la X Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1976: “La supresión de una vida naciente, o ya dada a luz, viola ante todo el principio moral sacrosanto, al que debe hacer siempre referencia la concepción de la existencia humana: la Vida humana es sagrada desde el primer momento de su concepción y hasta el último instante de su supervivencia natural en el tiempo (...) Para quien cree en Dios es espontáneo, es debido por ley religiosa trascendente; e incluso para quien no tiene esta suerte de admitir la mano de Dios protectora y desagraviadora de todo ser humano, es y debe ser intuitivo en virtud de la dignidad humana este sentido de lo sacro, es decir, de lo intocable, de lo inviolable, propio de una existencia humana viva”.

1020 FRANCISCO I, Discurso al Congreso celebrado por el 70º aniversario de la creación de la Asociación de Médicos Católicos de Italia, 15 de noviembre de 2014.

países colonizados¹⁰²¹, sino el respeto a la identidad política y cultural de cada nación en el contexto internacional¹⁰²².

Dicha distinción se aprecia con mayor claridad cuando se comprueba que el principal impulsor de esta figura en el magisterio pontificio es Juan Pablo II y que, a la fecha de su llegada al pontificado (1978), el proceso descolonizador estaba prácticamente concluido¹⁰²³.

Las circunstancias personales e históricas que vivió Wojtyla, como ciudadano polaco, resultaron determinantes en su valoración de la identidad de cada pueblo como elemento esencial de su vida y desarrollo:

*“Soy hijo de una nación que ha vivido las mayores experiencias de la historia, que ha sido condenada a muerte por sus vecinos en varias ocasiones, pero que ha sobrevivido y que ha seguido siendo ella misma. Ha conservado su identidad y, a pesar de haber sido dividida y ocupada por extranjeros, ha conservado su soberanía nacional, no porque se apoyara en los recursos de la fuerza física, sino apoyándose exclusivamente en su cultura. Esta cultura resultó tener un poder mayor que todas las otras fuerzas. Lo que digo aquí respecto al derecho de la nación a fundamentar su cultura y su porvenir, no es el eco de ningún “nacionalismo”, sino que se trata de un elemento estable de la experiencia humana y de las perspectivas humanistas del desarrollo del hombre. Existe una soberanía fundamental de la sociedad que se manifiesta en la cultura de la nación. Se trata de una soberanía por la que, al mismo tiempo, el hombre es supremamente soberano”*¹⁰²⁴.

*“Y aquí yo deseo añadir que la historia de mi patria de origen me ha enseñado a respetar los valores específicos de cada nación y de cada pueblo, su tradición y sus derechos en relación con los otros pueblos”*¹⁰²⁵.

Estos derechos deben entenderse enmarcados dentro de dos contextos históricos muy diferentes. En un primer momento la situación de guerra fría entre los bloques democrático y comunista dominaba

1021 En relación con este derecho a la autodeterminación ya se habían pronunciado JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 42-43, y PABLO VI, Discurso ante el cuerpo diplomático de la Santa Sede, 7 de enero de 1965.

1022 Con anterioridad se había realizado una precursora y muy sintética apelación a estos derechos por PABLO VI, Discurso al embajador de Yugoslavia en la Santa Sede, 14 de noviembre de 1977: “La Santa Sede – como centro de la Iglesia católica – lleva la responsabilidad de un mensaje de salvación universal. Por este motivo –y V. E. se ha dignado subrayarlo – tiene en gran estima los derechos de las personas y de los pueblos, a fin de que todos lleguen, dentro del cuadro de la libertad, de la justicia y de la igualdad, a las condiciones de existencia que requiere el desarrollo humano”.

¹⁰²³ SUCHOKA, A., “Jean-Paul II, un catalyseur des changements”, en AA. VV., *La promotion des Droits de l’Homme et Jean-Paul II, cit.*, p. 98: “Juan Pablo II ha llamado la atención respecto a algunos derechos de las personas sobre los cuales la Iglesia había permanecido silenciosa en otras ocasiones (como los derechos étnicos, nacionales y los de las minorías religiosas)”. No obstante, conviene señalar que, si bien de forma más sintética, también se mencionaron los derechos de los grupos y de las minorías étnicas por PABLO VI, Mensaje con ocasión del XXV Aniversario de la ONU, 4 de octubre de 1970: “Para los pueblos, como para los hombres, hablar de derechos es también enunciar deberes”, Discurso al Secretario General de la ONU, 5 de febrero de 1972: “Hay también otro campo, muy cercano al de la paz, en que lustra tarea y la nuestra se encuentran: es el de la defensa de los derechos del hombre, de los derechos de los grupos humanos, y, en particular, de las minorías étnicas”, y Mensaje en el XXV Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre de 1973.

1024 JUAN PABLO II, Discurso a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), 2 de junio de 1980, 17.

1025 JUAN PABLO II, Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 20 de octubre de 1978.

el escenario mundial, por lo que la invocación a este derecho era decisiva para defender la idiosincrasia cultural y espiritual de las naciones del Este de Europa frente al totalitarismo soviético¹⁰²⁶. Con la caída del muro berlinés se abrió una nueva etapa caracterizada por la agudización del choque de civilizaciones y, consiguientemente, el enfrentamiento entre diversas culturas, por lo que el respeto a la identidad de los pueblos resulta imprescindible para la defensa de las minorías étnicas y religiosas frente a sistemas políticos que legitiman su discriminación o, en casos extremos, eliminación física.

Ya en su primera encíclica, el Papa polaco contiene referencias a este nuevo grupo de derechos:

*“En verdad, es un hecho significativo y confirmado repetidas veces por las experiencias de la historia, cómo la violación de los derechos del hombre va acompañada de la violación de los derechos de la nación, con la que el hombre está unido por vínculos orgánicos como a una familia más grande”*¹⁰²⁷.

Incluso ha llegado a denunciar, ante la Organización de las Naciones Unidas, las terribles consecuencias de una inadecuada tutela de estos derechos:

*“La búsqueda de la libertad en la segunda mitad del Siglo XX ha comprometido no sólo a los individuos, sino también a las naciones. A cincuenta años del final de la Segunda Guerra mundial es importante recordar que aquel conflicto tuvo su origen en violaciones de los derechos de las naciones. Crímenes terribles fueron cometidos en nombre de doctrinas nefastas, que predicaban la "inferioridad" de algunas naciones y culturas (...) La Declaración Universal de los Derechos del Hombre, adoptada en 1948, ha tratado de manera elocuente de los derechos de las personas, pero todavía no hay un análogo acuerdo internacional que afronte de modo adecuado los derechos de las naciones. Se trata de una situación que debe ser considerada atentamente, por las urgentes cuestiones que conlleva acerca de la justicia y la libertad en el mundo contemporáneo”*¹⁰²⁸.

En este foro internacional, partiendo de las experiencias de su propio país, Juan Pablo II identifica los “derechos de las naciones” con los derechos individuales contemplados en un nivel comunitario¹⁰²⁹. Dentro de ellos cobra singular importancia el derecho a la existencia misma de la nación, que no debe confundirse necesariamente con la idea de soberanía estatal pues admite diversas fórmulas legales –federaciones, confederaciones o autonomías regionales-. Otro derecho esencial para las naciones es el respeto a su lengua, cultura y tradiciones, tanto los del conjunto de un país como los que corresponden a las minorías dentro del Estado. Asimismo, se atribuye una especial relevancia al deber de respeto a las demás naciones dentro de un clima de paz y

1026 Sobre el decisivo papel de Juan Pablo II en el derrumbamiento del totalitarismo soviético, *vid.*, O'SULLIVAN, J., *El presidente, el papa y la primera ministra. Un trío que cambió el mundo*, Ed. Gota a Gota, Madrid, 2007, y TERTSCH, H., “Más tropas que Stalin”, http://el.pais.com/diario/1998/10/22/opinion/909007202_850215.html, visitado el 20 de enero de 2016.

1027 JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17.

1028 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 5 y 6.

1029 Con la finalidad de evitar una aplicación desviada de los derechos de pueblos como instrumento para la opresión de los derechos de las minorías étnicas, se ha insistido por IGNATIEFF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 87, y ETXEBERRÍA, X., *El reto de los derechos humanos*, Ed. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 1994, p.13, en que los derechos colectivos se encuentran al servicio de los que corresponden al individuo y no viceversa.

fraternidad¹⁰³⁰.

De acuerdo con estos criterios, la tutela de los derechos de los pueblos implica la renuncia a las políticas agresivas de expansión territorial y a fórmulas de neocolonialismo o imperialismo económico o ideológico¹⁰³¹. En este mismo sentido, las naciones deben ver respetada su identidad histórica y cultural, accediendo en condiciones de igualdad a las posibilidades de un desarrollo pleno¹⁰³². Consecuentemente, la defensa de los derechos de los pueblos constituye un ineludible presupuesto para la consecución de una justicia en sentido universal y la mejor garantía para la paz universal¹⁰³³.

En conclusión, según Juan Pablo II los derechos a las naciones son los que a continuación mencionamos:

- Derecho a conservar y defender su independencia.
- Derecho a conservar su identidad cultural.
- Derecho a organizarse por sí mismas, a gestionar sus propios asuntos y a tomar libremente sus decisiones sin injerencias exteriores¹⁰³⁴.

Benedicto XVI también se ha hecho eco de los derechos de los pueblos en algunas ocasiones,

1030 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 8.

1031 JUAN PABLO II, Mensaje para la XIV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1980, 9: “Sin la voluntad de respetar la libertad de cada pueblo, de toda nación o cultura, y sin un consenso global a este respecto, será difícil crear condiciones de paz. Por lo tanto hay que tener el coraje de tender hacia ellas. Por parte de cada nación y de sus gobernantes, esto supone un empeño consciente y público a renunciar a las reivindicaciones y a los designios que causan daño a las demás naciones, dicho de otro modo, esto supone el rechazo a seguir toda doctrina de supremacía nacional o cultural. Hay que respetar también la marcha interna de las otras naciones, reconocer su personalidad en el seno de la familia humana, y en consecuencia estar dispuestos a poner en causa y a corregir toda política que, en el ámbito económico, social y cultural, sería de hecho una injerencia o una explotación. En este contexto, yo quisiera interceder para que la comunidad de naciones se esfuerce más en ayudar a las naciones jóvenes o aún en vía de desarrollo a alcanzar el verdadero dominio de sus propias riquezas y la autosuficiencia en materia alimentaria así como las necesidades vitales esenciales. Pido a los países ricos que orienten su ayuda hacia la preocupación primera de eliminar activamente la pobreza absoluta”, y Mensaje a la Conferencia episcopal polaca con ocasión del 50º Aniversario del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, 26 de septiembre de 1989, 5: “Las naciones europeas no se pueden olvidar. ¡Particularmente en este continente, que ha sido llamado la “Europa de las patrias”, no se pueden olvidar los derechos fundamentales tanto del hombre como de la nación! Y se necesita construir un sistema de fuerza tal que ninguna supremacía económica o militar pueda destruir otra país, ni conculcar los derechos”.

1032 JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 15 y 33, y *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 21: “No sólo ha crecido la conciencia del derecho de los individuos, sino también la de los derechos de las naciones, mientras se advierte mejor la necesidad de actuar para corregir los graves desequilibrios existentes entre las diversas áreas geográficas del mundo que, en cierto sentido, han desplazado el centro de la cuestión social del ámbito nacional al plano internacional”.

1033 JUAN PABLO II, Discurso a las autoridades polacas, 2 de junio de 1979, 3: “La paz y el acercamiento entre los pueblos sólo se pueden construir sobre el principio del respeto a los derechos objetivos de la nación”, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1988, 7 y 8, y Carta con ocasión del 50º Aniversario del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, 27 de agosto de 1989, 8: “¡No hay paz si los derechos de todos los pueblos —y particularmente de los más vulnerables— no son respetados! Todo el edificio del derecho internacional se basa sobre el principio del igual respeto, por parte de los Estados, del derecho a la autodeterminación de cada pueblo y de su libre cooperación en vista del bien común superior de la humanidad”.

1034 JUAN PABLO II, Discurso a las autoridades polacas, 2 de junio de 1979, 3, y Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 10 de enero de 1987, 7.

principalmente como una manifestación de dignidad del ser humano configurado como grupo social¹⁰³⁵, si bien no ha entrado en un análisis tan extenso como el que se llevó a cabo por su predecesor. Asimismo, Bergoglio ha insistido en la necesidad de profundizar sobre la adecuada tutela de los derechos de las naciones, especialmente las que se encuentran en situaciones de extrema pobreza o agresión bélica, como el mejor método para conservar la paz internacional¹⁰³⁶. Por otro lado, el actual pontífice ha realizado una novedosa conexión entre el derecho de los pueblos a su identidad cultural y la tutela de su equilibrio ecológica utilizando el término “ecología cultural”, con el que se pretende potenciar el protagonismo de las distintos grupos humanos, respetando su propia idiosincrasia, como herramienta que posibilite hacer un desarrollo urbanístico y territorial equilibrado que toma en consideración las tradiciones y culturas locales¹⁰³⁷.

6.3.2.4 *Derecho al medio ambiente.*

Este novísimo derecho, integrado dentro de los pertenecientes a la llamada “tercera generación”, también ha tenido un reflejo creciente en el Magisterio católico. Sin embargo, no se debe olvidar que, ya desde sus inicios, el cristianismo otorgó una singular importancia a la defensa de la Creación como un precioso regalo que Dios pone a disposición del hombre para su uso racional y no para su abusiva depredación¹⁰³⁸. En este sentido, el papel de San Francisco de Asís como precursor de una auténtica ecología cristiana queda fuera de toda duda¹⁰³⁹.

Una singular referencia a la importancia del medio ambiente y la ecología la encontramos en la encíclica de Pablo VI *Octogesima Adveniens*¹⁰⁴⁰.

1035 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 6: “Por un lado, la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos”, y Discurso a las autoridades civiles y cuerpo diplomático en Nicosia, 5 de junio de 2010: “En cambio, respetando los derechos de las personas y los pueblos se protege y promueve la dignidad humana”.

1036 FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 190, y Declaración conjunta con el Patriarca Bartolomé I, 25 de mayo de 2014.

1037 FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 143-146.

1038 JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en un Congreso sobre “Ambiente y Salud”, 24 de marzo de 1997, 4: “Por eso, la cultura cristiana ha reconocido siempre en las criaturas que rodean al hombre otros tantos dones de Dios que se han de cultivar y custodiar con sentido de gratitud hacia el Creador. En particular, *la espiritualidad benedictina y la franciscana* han testimoniado esta especie de parentesco del hombre con el medio ambiente, alimentando en él una actitud de respeto a toda realidad del mundo que lo rodea”, y MARTÍN MATEO, R., “Los derechos de la Tierra como derechos de la especie humana. Precedentes”, *Derechos y Libertades*, nº 1, Ed. Instituto Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III, Madrid, 1993, p. 283: “El cristianismo dirige su mensaje de amor fraterno fundamentalmente a la colectividad humana, pero en algunas de sus manifestaciones ulteriores tiene presente también el equilibrio de la obra divina y la belleza del mundo animado e inanimado resultante. Las manifestaciones de San Francisco de Asís, de Fray Luis de Granada, entre otros, son perfectamente expresivas de las modulaciones naturalistas que tienen cabida en el cristianismo, lo que retoma la doctrina pontificia contemporánea...”.

1039 Así se ha reconocido expresamente por JUAN PABLO II, Bula “*Inter sanctos*” para la proclamación de San Francisco de Asís como patrono de la ecología, 29 de noviembre de 1979, BENEDICTO XVI, Audiencia General, 27 de enero de 2010, y FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 10-12.

1040 Una referencia previa a esta cuestión ya se había llevado a cabo por PABLO VI, Discurso a la FAO en su 25º Aniversario, 16 de noviembre de 1970: “Pero la puesta en marcha de estas posibilidades técnicas a un ritmo acelerado no se realiza sin repercutir peligrosamente en el equilibrio de nuestro medio natural, y el deterioro progresivo de lo que se ha convenido en llamar ambiente natural amenaza conducir a una verdadera catástrofe ecológica bajo el efecto de la explosión de la civilización industrial. Nos estamos viendo ya viciarse el aire que respiramos, degradarse el agua que bebemos, contaminarse los ríos, los lagos, y también los océanos hasta hacer temer una verdadera “muerte biológica” en un futuro próximo, si no se toman pronto enérgicas medidas, valientemente adoptadas y severamente ejecutadas”.

En la misma se menciona, de un lado, la necesidad de realizar un modelo urbanístico más humanizado en el que se integre de forma adecuada a las poblaciones que proceden del éxodo rural, creando núcleos cuyas dimensiones y estructuras sean las adecuadas para sus nuevos moradores. Por otra parte, se denuncian los problemas generados por una explotación desmedida de los recursos ecológicos, lo que provoca su inevitable degradación, unida a la concentración de grandes aglomeraciones humanas que inciden de forma negativa en la conservación del entorno natural y su transmisión a las generaciones futuras, transformándose en un problema esencial que compromete el futuro de toda la humanidad¹⁰⁴¹. En otras ocasiones, el Papa Pacelli llegó incluso a abogar de forma expresa por el “*desarrollo en un ambiente protegido y mejorado*” como un derecho inherente a las personas, los grupos y las minorías¹⁰⁴².

Durante su pontificado, Juan Pablo II se hizo eco de la tutela del ecosistema como un nuevo integrante de la familia de los derechos humanos, pero siendo consciente de los problemas que suscitaba su aplicación e integración en el marco del ordenamiento positivo:

*“También se comienza a hablar del derecho al desarrollo y al medio ambiente: con frecuencia se trata, en esta “tercera generación” de los derechos del hombre, de exigencias todavía difíciles de traducir en términos jurídicos, violentados durante tanto tiempo, que ninguna instancia es capaz de garantizar su aplicación. De todos modos, ello muestra la creciente conciencia que la humanidad tiene de su interdependencia de la naturaleza, cuyas fuentes, creadas para todos pero limitadas, deben ser protegidas, en particular mediante una estrecha cooperación internacional”*¹⁰⁴³.

En términos similares se pronunció ante el Tribunal de Estrasburgo:

*“Los valores morales y espirituales que el Consejo de Europa reconoce como la herencia común de sus pueblos, constituyen una fuente casi inagotable de nuevos desarrollos en la esfera jurídica. Hoy se habla también de una “tercera generación de los Derechos del Hombre”: entre los cuales se encuentra, por ejemplo, el derecho a un medio ambiente sano y seguro”*¹⁰⁴⁴.

El Papa polaco también insistió en el reconocimiento de este derecho con ocasión del Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz, cuyo significativo lema fue “Paz con Dios Creador, paz con toda la creación”:

“Corresponde a cada Estado, en el ámbito del propio territorio, la función de prevenir el deterioro de la atmósfera y de la biosfera, controlando atentamente, entre otras cosas, los efectos de los

1041 PABLO VI, *Octogesima Adveniens*, 14 de mayo de 1971, 8 y 21. Esta preocupación por el urbanismo con rostro humano, especialmente en las grandes ciudades, se ha revitalizado por FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 147-154, sin perjuicio de otras aportaciones como la llevada a cabo por PONTIFICIA COMISIÓN JUSTICIA Y PAZ, *La Iglesia ante la carencia de vivienda*, 27 de diciembre de 1987 y JUAN PABLO II, *Discurso a sesenta alcaldes de las ciudades más populosas del mundo*, 3 de septiembre de 1980, y *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 38: “Hay que mencionar en este contexto los graves problemas de la moderna urbanización, la necesidad de un urbanismo preocupado por la vida de las personas”.

1042 PABLO VI, *Discurso a la Asamblea General de la ONU en el XXV Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos humanos*, 10 de diciembre de 1973.

1043 JUAN PABLO II, *Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede*, 9 de enero de 1989, 5.

1044 JUAN PABLO II, *Discurso a la Comisión y la Corte Europea de Derechos Humanos*, 8 de octubre de 1988, 5.

nuevos descubrimientos tecnológicos o científicos, y ofreciendo a los propios ciudadanos la garantía de no verse expuestos a agentes contaminantes o a residuos tóxicos. Hoy se habla cada vez con mayor insistencia del derecho a un ambiente seguro, como un derecho que debería incluirse en la Carta de derechos del hombre puesta al día”¹⁰⁴⁵.

El Sumo Pontífice estableció las siguientes claves respecto a este derecho:

- Forma parte de la familia de derechos humanos más recientes: la tercera generación.
- Aún no se concretado de forma completa su plasmación normativa ya que estamos ante un derecho en formación, aunque se incrementa paulatinamente la conciencia social acerca de su trascendencia¹⁰⁴⁶.
- En el momento actual concurren graves déficits para garantizar su efectividad.
- Su tutela debe llevarse a cabo fundamentalmente mediante la colaboración internacional, sin perjuicio de la responsabilidad de cada Estado dentro de su territorio¹⁰⁴⁷.

De forma más específica, Wojtyla se ha hecho eco de este derecho en otros documentos, reseñando que el mismo goza de una dimensión mundial la cual exige una importante colaboración internacional para su efectivo cumplimiento, sin perjuicio de que también concurren intereses económicos, políticos o de soberanía nacional que lo dificulte. Sin embargo, ello no debe ser óbice para que los países asuman la iniciativa dentro de su territorio con el propósito de conseguir un mayor equilibrio medioambiental, ya que nos encontramos ante uno de los legítimos títulos de intervención estatal en defensa del bien común¹⁰⁴⁸.

1045 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1989, 9.

1046 Como afirma PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., pp. 509-513, el reconocimiento del derecho al medio ambiente en las constituciones europeas no ha tenido lugar hasta el último cuarto del siglo XX -Grecia (1975), Portugal (1976) y España (1978)-, con la única salvedad de una mención a la tutela del paisaje por el Estado en la Constitución italiana de 1947 (art. 9.2).

1047 JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la XXV sesión general de la FAO, 16 de noviembre de 1989, 9: “De hecho, es cada vez más evidente que las diversas políticas de desarrollo requieren una auténtica cooperación internacional realizada según las directrices establecidas en común y en el contexto de una visión universal que tenga en cuenta el bien de la familia humana no sólo de esta generación sino también de las futuras”.

1048 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1989, 9: “Los conceptos de orden del universo y de herencia común ponen de relieve la necesidad de un sistema de gestión de los recursos de la tierra, mejor coordinado a nivel internacional. Las dimensiones de los problemas ambientales sobrepasan en muchos casos las fronteras de cada Estado. Su solución, pues, no puede hallarse sólo a nivel nacional (...) Obstáculos políticos, formas de nacionalismo exagerado e intereses económicos —por mencionar sólo algunos factores— frenan o incluso impiden la cooperación internacional y la adopción de iniciativas eficaces a largo plazo. La mencionada necesidad de una acción concertada a nivel internacional no comporta ciertamente una disminución de la responsabilidad de cada Estado (...) Corresponde a cada Estado, en el ámbito del propio territorio, la función de prevenir el deterioro de la atmósfera y de la biosfera, controlando atentamente, entre otras cosas, los efectos de los nuevos descubrimientos tecnológicos o científicos, y ofreciendo a los propios ciudadanos la garantía de no verse expuestos a agentes contaminantes o a residuos tóxicos. Hoy se habla cada vez con mayor insistencia del derecho a un ambiente seguro, como un derecho que debería incluirse en la Carta de derechos del hombre puesta al día”, y *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 40: “Es deber del Estado proveer a la defensa y tutela de los bienes colectivos, como son el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguardia no puede estar asegurada por los simples mecanismos de mercado. Así como en tiempos del viejo capitalismo el Estado tenía el deber de defender los derechos fundamentales del trabajo, así ahora con el nuevo capitalismo el Estado y la sociedad tienen el deber de defender los bienes colectivos que, entre otras cosas, constituyen el único marco dentro del cual es posible para cada uno conseguir legítimamente sus fines individuales”. Sin embargo, HUERTA DE SOTO, J., “El nuevo orden ecológico y la economía de mercado”, en AA. VV. (TERMES, R., ed.), *Capitalismo y cultura cristiana*, cit., pp.

También Benedicto XVI ha adoptado una línea de clara sensibilidad en cuanto a los derechos ecológicos, entendiendo la defensa de los bienes de la naturaleza como una vocación propia de la persona basada en la profunda interrelación existente el medio ambiente y el ser humano dentro de la Creación. En este sentido, realiza una decidida apuesta por la necesidad de compatibilizar el desarrollo económico con el respeto a la naturaleza física a través de un doble camino de solidaridad: primeramente, entre los países más avanzados tecnológicamente y los menos desarrollados y, en segundo término, como compromiso de las generaciones actuales con las futuras. Asimismo, advierte del peligro existente en caer en alguna de la dos formas radicales de abordar el problema medioambiental: El fundamentalismo ecológico, que se desentiende del valor de la persona hasta el límite de negar el derecho a la vida humana en aras de la conservación de la naturaleza¹⁰⁴⁹, y la visión tecnocéntrica, que entiende la biosfera como un mero recurso que puede ser explotado sin límite alguno hasta el extremo de sacrificarlo en aras de las necesidades del progreso humano¹⁰⁵⁰.

El reconocimiento del derecho al medio ambiente, entendido como “*el cuidado de la casa común*”, ha sido precisamente el objeto de la encíclica *Laudato Si* de Francisco I (24 de mayo de 2015), poniendo un especial énfasis en la defensa y reconocimiento de una ecología integral con hondas raíces cristianas.

El planteamiento de Bergoglio se apoya en el origen teológico de la Creación, pues ésta surge de un proyecto divino para el hombre¹⁰⁵¹. Si bien es cierto que la persona, dada su singularidad racional y

71-77, sostiene que la crisis medioambiental tiene su origen en el excesivo intervencionismo estatal, el cual impide una adecuada responsabilización de la sociedad civil en la gestión y explotación racional de los recursos naturales conforme a las reglas de la economía de mercado.

1049 El ecologismo radical o ecología profunda como expresión de un nuevo antihumanismo ha sido acertadamente expuesto por MINNERATH, R., “La naturaleza humana como sustrato de los derechos humanos”, *cit.*, p. 23: “Las nuevas ideologías de la *deep ecology* no ven al hombre como la cúspide de la creación sino como una manifestación más de la vida. Preconizan la reducción de la presencia y las actividades humanas en la tierra para permitir el desarrollo de otras formas de vida que tienen el mismo valor y dignidad que el ser humano. La naturaleza, deificada como Gaia, queda situada por encima del hombre... el derrumbe de la conciencia de que lo humano define precisamente su especificidad frente a los demás seres vivos y frente a su propia responsabilidad en la gestión de los recursos naturales”, y ETXEBERRÍA, X, *El reto de los derechos humanos*, *cit.*, p. 18: “Para el ecologismo radical, en cambio, el hombre ya no es el creador de valores, debiendo conformarse al marco que la naturaleza ofrece, y siendo el resto de los vivientes tan “fin es sí mismo” como él, en una totalidad que los engloba. Lo que orienta todo derecho y todo deber es, desde aquí, mantener los equilibrios ecológicos de la totalidad en su compleja interdependencia”.

1050 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XLI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2007, 7-8, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 48-51, y Mensaje para la XLIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2009, 1-14. Como precedente al rechazo de estos dos extremismos, podemos citar a JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en un Congreso sobre “Ambiente y Salud”, 24 de marzo de 1997, 4 y 5.

1051 La argumentación teológica del papa Francisco encuentra claras concomitancias con el pensamiento tomista contenido el el “Tratado sobre la ley” de la *Summa Theologica*. El orden universal de la *lex aeterna* implica la defensa de las leyes físicas y biológicas -entre ellas la *lex fomitis*- que rigen la Creación, incorporando además la rica creatividad de la racionalidad humana que se manifiesta a través de la *lex naturalis*. Ésta última exige, de acuerdo con su primer principio de hacer el bien y evitar el mal, cumplir las exigencias éticas ontológicas inherentes a la persona y, consecuentemente, prohíbe el abuso del poder generado por la ciencia y la técnica humanas en perjuicio de sus semejantes, de los demás seres vivos y del mismo plan divino. Este mandato general se concreta mediante el reconocimiento y la tutela efectiva del derecho al medio ambiente a través de la *lex humana*. A favor de esta reinterpretación de los derechos ecológicos desde los esquemas del iusnaturalismo clásico se manifiesta NOVAK, M., “Si Santo Tomás estuviese vivo hoy...”, *Estudios Públicos*, nº 43, *cit.*, 1991, p. 190: “En tercer lugar, desde un cierto punto de vista, la así llamada “crisis ecológica” parece haber moderado la arrogante pretensión de la Ilustración de que “el conocimiento es poder”, o mejor, dicho, “meramente” poder...La “crisis del medio ambiente” reclama un modo nuevo de relacionar el saber y el poder, el que se asemeja más al de algunos de

espiritual, se encuentra a la cabeza de los seres vivos e inanimados, lo es también que debe tratar con respeto el entorno que le rodea como exigencia de su propia superioridad¹⁰⁵². El ser humano ha recibido el encargo de “dominar” la tierra para llevar a cabo el desarrollo y transformación de todas sus potencialidades, pero dentro de un orden ético que prohíbe tanto la destrucción irracional de los recursos como un antropocentrismo desviado desconocedor de las leyes biológicas naturales. De acuerdo con este orden, la protección de nuestro legado ecológico como derecho se encuentra fundada en dos pilares: el argumento teológico fundado en el respeto al plan divino de la Creación y una exigencia de razón natural dirigida a la preservación del futuro de la especie humana¹⁰⁵³.

En línea de continuidad con sus predecesores, el Papa argentino insiste en que no cabe la posibilidad de mantener una especie de absolutismo tecnológico que destruya irreversiblemente la rica biodiversidad del planeta, ni tampoco un absurdo “biocentrismo” neopagano desconocedor de la excelsa dignidad del ser humano como *imago Dei* en el centro de la Creación¹⁰⁵⁴.

Dentro de este concepto amplio de ecología cristiana, Francisco I subdistingue varios campos de acción: la ambiental, la económico-social, la cultural, la de la vida cotidiana y la humana¹⁰⁵⁵. A ésta última destinaremos un apartado específico en el siguiente capítulo.

los antiguos y menos al de los racionalistas modernos. Pero esto no significa tener menos conocimiento, sino más; no es un llamado a la irracionalidad y la nostalgia, sino a un ordenamiento más profundo y más sabio de los asuntos humanos”.

1052 MARTÍNEZ PUJALTE, A.-L., “Los derechos humanos como derechos inalienables”, en AA. VV. (BALLESTEROS, J., ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamento, sujetos, cit.*, pp. 95-96: “... junto a la apertura al otro cabe señalar como rasgo antropológico constitutivo la apertura a la realidad natural en general. Ése es el sentido de la elevación del hombre en que consiste la dignidad humana, y de ahí deriva que la propia dignidad humana exige que el hombre trate con respeto a la Naturaleza: el hombre tiene una dignidad peculiar que le sitúa por encima de los demás seres y que le obliga a abrirse a ellos, a reconocerlos como lo que son y a servirlos, pudiendo también servirse de ellos para su propia utilidad, siempre y cuando esta conducta tenga una justificación expresa y se realice con el debido respeto. El respeto a la Naturaleza es, pues, una exigencia esencialmente implicada en la dignidad humana”.

1053 FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 65-100 y 159-162, Mensaje para la XLVII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2013, 9, Discurso al parlamento europeo 25 de noviembre de 2014, y Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 25 de septiembre de 2015: “Ante todo, hay que afirmar que existe un verdadero «derecho del ambiente» por un doble motivo. Primero, porque los seres humanos somos parte del ambiente. Vivimos en comunión con él, porque el mismo ambiente comporta límites éticos que la acción humana debe reconocer y respetar. El hombre... solo puede sobrevivir y desarrollarse si el ambiente ecológico le es favorable. Cualquier daño al ambiente, por tanto, es un daño a la humanidad. Segundo, porque cada una de las criaturas, especialmente las vivientes, tiene un valor en sí misma, de existencia, de vida, de belleza y de interdependencia con las demás criaturas. Los cristianos, junto con las otras religiones monoteístas, creemos que el universo proviene de una decisión de amor del Creador, que permite al hombre servirse respetuosamente de la creación para el bien de sus semejantes y para gloria del Creador, pero que no puede abusar de ella y mucho menos está autorizado a destruirla. Para todas las creencias religiosas, el ambiente es un bien fundamental”.

1054 FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 78, 81, 90, 102-114 y 118. Dentro de este ecologismo de corte humanista incluimos a OLLERO A., “Ecología humana”, en AA. VV., *Actas del V Congreso Católicos y Vida Pública*, vol. II, Ed. Fundación Santa María, Madrid, 2014, pp. 898-899: “la revisión del antropocentrismo no puede implicar un olvido de lo humano. Bienvenidos sin duda los llamados “derechos de la tercera generación”, si se los plantea como una crítica del individualismo. Expresarían la sociabilidad inseparable de todo derecho, solo que ampliada con todo acierto, invitándonos a co-existir no solo con nuestros coetáneos sino también con los que recibirán nuestra herencia. Pero si hablamos de “derechos” de los animales no parece ocioso preguntarse si a lo que se aspira es a tratar a los animales como personas o a devolver a las personas drásticamente a su condición animal... Un ecologismo sin el hombre no sólo carece de sentido, sino que acaba por volverse cruentamente contra el hombre mismo”.

1055 FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 138-155. JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 38, ya se había referido a una “ecología social” dentro del ámbito del mundo del trabajo.

De acuerdo con lo expuesto, ponemos concluir que con el actual pontífice la tutela del medio ambiente ha alcanzado su “mayoría de edad” como derecho plenamente reconocido por el Magisterio. Con ello queda definitivamente aquilatada la interpretación de los derechos medioambientales por la doctrina pontificia, que bien podría calificarse de un modelo basado en el “antropocentrismo, pero de algún modo mitigado y abierto a la comunidad global de la vida”¹⁰⁵⁶.

6.3.2.5 *Derecho a la paz.*

Una de las más recientes incorporaciones a los textos del Magisterio ha sido la del derecho a la paz. Hemos de entender, en primer lugar, que no se hace propiamente una alusión a la paz como resultado del respeto al orden señalado por la Providencia divina en cuanto a la gestión de las cuestiones temporales¹⁰⁵⁷, en el sentido de situación ideal para cuya consecución requiere la búsqueda del bien común y el respeto a los derechos y deberes humanos¹⁰⁵⁸, ni alegándola como presupuesto fáctico imprescindible para el efectivo respeto a las libertades de los individuos y las comunidades¹⁰⁵⁹.

De forma más concreta, nos referimos a la configuración de la paz como un derecho humano *per se* de carácter exigible e incluso, como veremos, con el rasgo característico de ser el requisito previo para el adecuado ejercicio de los restantes derechos y libertades. De acuerdo con ello, cabe hablar de novedosa aportación de la doctrina magisterial ya que esta última acepción no aparece recogida en los textos internacionales vigentes¹⁰⁶⁰.

Juan Pablo II ha insistido en el carácter previo del derecho a la paz en relación con los demás, como herramienta imprescindible para la edificación de los restantes derechos:

*“La promoción del derecho a la paz asegura en cierto modo el respeto de todos los otros derechos porque favorece la construcción de una sociedad en cuyo seno las relaciones de fuerza se sustituyen por relaciones de colaboración con vistas al bien común”*¹⁰⁶¹.

1056 ETXEBERRÍA, X, *El reto de los derechos humanos*, cit., p. 20.

1057 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 18-21 y 34.

1058 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 9-34 y 60-66.

1059 PABLO VI, Mensaje en el XXV Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre de 1973: “La promoción de estos derechos [humanos] es factor de paz; su violación es causa de tensiones y trastornos incluso a nivel internacional”, y Juan Pablo II, Discurso al parlamento australiano, 24 de noviembre de 1986, 7: “Permitidme subrayar dos campos de acción que son particularmente eficaces en la contribución a la paz: la defensa de los derechos humanos y los esfuerzos por el desarrollo de los pueblos. Estos campos constituyen la base misma de la paz. En tanto que estos elementos faltan a cualquier nivel, la paz es imperfecta y la paz mundial está en peligro. Todo lo que tutela los derechos humanos. Todo lo que promueve la dignidad humana a través del desarrollo integral, conduce a la paz”.

1060 Sin embargo, no cabe duda de que este “derecho a la paz”, unido a la necesidad de salvaguardar los derechos humanos allí donde sean sistemáticamente violados, constituyen elementos legitimadores de las llamadas intervenciones humanitarias. Asimismo, otro fundamento para este nuevo derecho se puede encontrar en el Preámbulo de la Declaración Universal, donde se proclama: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana (...) Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones”. Un exhaustivo análisis sobre la paz como valor reconocido en las constituciones española, alemana, portuguesa, italiana y en la Carta de Naciones Unidas se ha realizado por PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., pp. 556-561.

1061 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 11.

Pero el Papa polaco también ha abogado por la paz como derecho autónomo e independiente, íntimamente ligado a otros de carácter fundamental y primario como lo son los derechos a la vida y a la seguridad personal:

“Si la sociedad debe garantizar, en primer lugar, el disfrute de un derecho verdadero a la existencia y a una existencia digna, no se podrá desligar de este derecho otra exigencia también fundamental y que podríamos llamar el derecho a la paz y a la seguridad”¹⁰⁶².

Como expresión del carácter eminentemente relacional que tiene el derecho a la paz, Wojtyla nos muestra la estrecha unión que se establece entre el mismo y otros dos requisitos imprescindibles para la defensa de la dignidad humana: la tutela de la vida de las personas y el respeto de los derechos fundamentales por parte del Estado y la sociedad civil:

“Las sociedades humanas, nacionales, serán juzgadas en este terreno de la paz por la contribución que hayan dado al desarrollo del hombre y al respeto de sus derechos fundamentales. Si toda sociedad debe buscar y garantizar el derecho de cada individuo a una existencia digna, este derecho no se podrá separar de otra exigencia también fundamental, que podríamos llamar el derecho a la paz y a la seguridad”¹⁰⁶³.

Benedicto XVI se ha referido expresamente, en el contexto del clandestino comercio de armas, a la necesidad de que la comunidad internacional garantice de una manera efectiva este derecho a la paz, cuya titularidad no es sólo individual sino también colectiva al pertenecer tanto a los individuos como a los pueblos¹⁰⁶⁴.

Esta idea ha sido retomada por Francisco I, insistiendo en la necesidad de expreso reconocimiento de este derecho para que la dignidad de la persona sea debidamente respetada en relación con sus demás prerrogativas y libertades:

“Espero que el empeño cotidiano de todos siga dando fruto y que se pueda lograr también la efectiva aplicación en el derecho internacional del derecho a la paz, como un derecho humano fundamental, pre-condición necesaria para el ejercicio de todos los otros derechos”¹⁰⁶⁵.

Finalmente, el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia también promueve el reconocimiento de este derecho a la paz entendida como la exigencia que presupone, como requisitos que le anteceden, una labor de justicia y reconocimiento de la verdad, especialmente en el caso de violaciones masivas de derechos humanos que encubran la forma de genocidios y demás delitos de lesa humanidad que deben ser juzgadas por organismos jurisdiccionales de rango internacional. No obstante, este derecho también tiene un aspecto preventivo al crear las condiciones necesarias para impedir conflictos bélicos que sirvan de excusa para perpetrar estas atrocidades¹⁰⁶⁶.

1062 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático en México, 26 de enero de 1979, 2.

1063 JUAN PABLO II, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático en Bogotá, 2 de julio de 1986, 2.

1064 BENEDICTO XVI, XXXIX Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2005, 14.

1065 FRANCISCO I, XLVII Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2013, 7.

1066 PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, Compendio de Doctrina Social de la Iglesia Católica, 29 de junio de 2004, n. 518.

6.4 APORTACIONES DEL MAGISTERIO A LA FILOSOFÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS.

A continuación vamos a analizar tres expresiones típicas del Magisterio de las últimas décadas que guardan una estrecha relación con lo que se ha venido a llamar la “cultura de los derechos humanos” y, también, con ciertos derechos de valor básico como lo son el respeto a la vida, a la integridad física y al medio ambiente, sin perjuicio de su conexión con otros.

Estos términos se pueden entender plenamente integrados dentro de la concepción de la dignidad humana que se defiende desde los textos pontificios, sirviendo como principios hermenéuticos estructurales derivados de la praxis y de la literalidad de las distintas declaraciones sobre estos derechos.

Es por ello que el estudio de estos nuevos conceptos constituye una importante vía para comprender la visión que de los derechos fundamentales tiene la doctrina social católica y, a la vez, vislumbrar los derroteros por los que en el futuro se va a desarrollar la enseñanza eclesial sobre esta materia.

Asimismo, el empleo de estos términos pone de relieve hasta qué punto cabe enriquecer, desde una visión creyente, la filosofía de los derechos humanos. Esta colaboración pone de manifiesto la posibilidad real de inculturar la doctrina laica de los derechos del hombre en el ámbito de las creencias religiosas, generando así una recíproca y benéfica influencia como consecuencia del fructífero diálogo entre fe y razón dentro del ámbito de la Modernidad que sirve para superar pasados desencuentros¹⁰⁶⁷.

En definitiva, nos encontramos ante aportaciones de nuevo cuño, generadas por los papas más recientes, en los cuales se expresa la preocupación de la Iglesia actual por conseguir que los derechos humanos se conviertan en una pauta ético-jurídica que rija como norma suprema en las relaciones estatales e internacionales. Asimismo, constituyen una muestra más de la innegable apuesta del Magisterio a favor de tales derechos como instrumento para la conformación de un mundo adecuado a la dignidad propia e inherente a toda persona.

6.4.1 *Cultura de la vida.*

La expresión “cultura de la vida” constituye una contribución extraordinariamente novedosa que tiene su origen en el Magisterio de Juan Pablo II. También es el pontífice que más la ha utilizado, hasta en 79 ocasiones, popularizando el término y dándole un impulso que ha sido aprovechado por numerosos sectores de la cultura y la sociedad como propuesta ideológico-cultural a favor del movimiento pro-vida, con independencia de la orientación religiosa o política de sus integrantes.

La primera referencia expresa a dicho término, si bien de forma bastante genérica, la encontramos en la homilía de este pontífice durante la Eucaristía del Encuentro de las familias en Panamá, el 5 de marzo de 1983¹⁰⁶⁸. Posteriormente fue empleado en varias ocasiones, adquiriendo una especial

¹⁰⁶⁷ FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 121.

¹⁰⁶⁸ JUAN PABLO II, Homilía del Encuentro con las familias cristianas de Panamá, 5 de marzo de 1983, 8: “El sí del Creador, asumido por los hijos de Dios, es un sí al hombre. Nace de la fe en un proyecto original de Dios. Es una auténtica aportación a la construcción de una sociedad donde prevalezca la civilización del amor sobre el

relevancia la definición que a la misma se dio en el discurso de despedida en Denver¹⁰⁶⁹. Todo ello sin perjuicio de que fuera en la encíclica *Evangelium Vitae* donde se realizó un desarrollo más completo y extenso de este concepto¹⁰⁷⁰, adquiriendo así un impulso decisivo dentro del Magisterio católico. La última reseña de la misma durante el pontificado de Wojtyla tuvo lugar en el Mensaje para la 39ª Jornada mundial de las comunicaciones sociales (24 de enero de 2005).

Esta línea de reconocimiento de la cultura de la vida fue seguida por Benedicto XVI, quien ha citado este término hasta en 25 ocasiones. Especial relevancia ha tenido su cita en dos encíclicas, donde el Santo Padre ha profundizado en sus raíces filosóficas y en las nefastas consecuencias de la corriente ideológica que se opone a la misma¹⁰⁷¹.

Asimismo, Francisco I también ha hecho uso de este concepto, en línea de continuidad con sus predecesores, insistiendo en la necesidad de cuidar de la fragilidad del concebido como un compromiso que debe plasmarse en la cultura contemporánea para redescubrir la sagrada dignidad de toda vida humana¹⁰⁷², todo ello sin perjuicio de que se puedan encontrar puntos de conexión entre la cultura del descarte que menciona el Papa argentino en contraposición a la cultura de la vida, como más adelante tendremos ocasión de reseñar.

La primera cuestión que se suscita es la definición de la cultura de la vida. La misma se entiende, en sentido amplio, como la actitud de respeto hacia la naturaleza y la obra divina de la creación¹⁰⁷³, ciñéndose, desde una perspectiva más específica, a la tutela de la vida humana desde el momento de su concepción hasta la muerte natural, fundándose en el inmenso valor de la vida de toda persona como expresión de la dignidad humana¹⁰⁷⁴. Desde el punto de vista estrictamente jurídico se trata de garantizar que todo ser humano concebido y aún no nato tiene derecho a poder vivir, que los recién nacidos deben ser protegidos de todo atentado contra su existencia o dignidad y que los minusválidos, enfermos y ancianos deben ser debidamente atendidos en los momentos más precarios de su vida¹⁰⁷⁵. En este sentido, la cultura de la vida se relaciona tanto con el derecho a la vida y a la integridad física¹⁰⁷⁶ como con el principio de igualdad ante la ley y no discriminación¹⁰⁷⁷ y, desde un punto de vista ético y moral, con la construcción de una “civilización del amor”¹⁰⁷⁸.

consumismo egoísta, la cultura de la vida sobre la capitulación ante la muerte”.

1069 JUAN PABLO II, Discurso en la ceremonia de despedida en Denver, 15 de agosto de 1993, 2.

1070 JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, 6, 21, 28, 50, 82, 86-86, 92, 95, 97-98 y 100.

1071 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 30, y *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 75.

1072 FRANCISCO I, Discurso a los participantes en la Conferencia organizada por la Federación internacional de asociaciones médicas católicas, 20 de septiembre de 2013, y Homilía en Daejeon (Corea del Sur), 15 de agosto de 2014: “Que [los cristianos de este país] rechacen... la cultura de la muerte, que devalúa la imagen de Dios, el Dios de la vida, y atenta contra la dignidad de todo hombre, mujer y niño”.

1073 Este concepto amplio de cultura de la vida se conecta asimismo con el término “ecología humana” que analizaremos a continuación.

1074 JUAN PABLO II, Discurso en la ceremonia de despedida en Denver, 15 de agosto de 1993, 2.

1075 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 4.

1076 JUAN PABLO II, *Ángelus*, 3 de febrero de 1991, 2: “Hemos de proclamar la intangibilidad del derecho a vivir –y a vivir con dignidad–...”.

1077 BENEDICTO XVI, *Ángelus*, 5 de febrero de 2006: “... en efecto, la cultura de la vida se basa en la atención a los demás, sin exclusiones o discriminaciones”.

1078 JUAN PABLO II, Homilía del Encuentro con las familias cristianas de Panamá, 5 de marzo de 1983, 8, Discurso a los obispos de Valladolid y Valencia en visita “*Ad limina apostolorum*”, 23 de septiembre de 1991, 7, Discurso a las familias y peregrinos en Plaza de San Pedro, 8 de octubre de 1994, *Ángelus*, 4 de septiembre de 1994, y *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, 6.

En definitiva, se trata de un compromiso que abarca las esferas personal, familiar y social, fijando como criterios básicos la defensa de toda vida humana y la atención a los demás sin exclusiones ni discriminaciones, dando prioridad al ser sobre el tener, a la solidaridad sobre el egoísmo¹⁰⁷⁹. Pero esta apuesta cultural implica un ineludible compromiso que alcanza a todos los miembros de la sociedad, alimenta la necesidad de un espíritu crítico que lleve a identificar las actitudes y valores que favorecen la vida frente a otros que la dañan o degradan, y exige la búsqueda de nuevos caminos para afrontar las necesidades y los problemas de la humanidad en el momento presente¹⁰⁸⁰.

Un elemento muy importante a la hora de delimitar el concepto de cultura de la vida es su contraposición a la cultura de la muerte o, como se ha expresado con mayor precisión por Juan Pablo II, la “anticultura de la muerte”¹⁰⁸¹.

La cultura de la muerte implica una “cosificación” de la persona¹⁰⁸², que degrada la vida de los individuos hasta el nivel de mero objeto¹⁰⁸³, fundándose en una concepción materialista y utilitarista del hombre y la mujer, entendidos como meros elementos de producción o una pieza impersonal del engranaje social al servicio del Estado¹⁰⁸⁴. De hecho, la cultura de la muerte es tributaria de otras concepciones ideológicas como lo son las culturas del odio, la violencia y el desprecio¹⁰⁸⁵, y su rasgo fundamental consiste en que el valor de la vida es desdeñado y el homicidio resulta disculpado moral y legalmente. Ello es consecuencia de corrientes de pensamiento fuertemente influidas por una visión materialista de la persona que ignora su vocación de trascendencia, el hedonismo, una falsa idea de libertad que llega al extremo de legitimar el exterminio de los más débiles por los más fuertes y la pérdida del sentido trascendente del ser humano, lo que implica una relativización de su intrínseca dignidad¹⁰⁸⁶.

El fundamento de esta cultura de la vida, por el contrario, se encuentra plenamente identificado con dos criterios axiológicos esenciales integrados en la esfera de los derechos humanos: la dignidad de la persona y la solidaridad para con todos los seres humanos¹⁰⁸⁷. De esta manera, esta propuesta del

1079 JUAN PABLO II, Mensaje a los obispos y fieles de Alemania con ocasión del *Katholikentag* en Maguncia, 14 de junio de 1998, 6, y Benedicto XVI, *Ángelus*, 5 de febrero de 2006.

1080 JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, 28 y 95.

1081 Esta última expresión ha sido empleada por JUAN PABLO II: Discurso ante la IV Conferencia general del episcopado latinoamericano, 12 de octubre de 1992, 18, y BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 30, y Encuentro con sacerdotes y diáconos de la diócesis de Roma, 2 de marzo de 2006.

1082 BENEDICTO XVI, Homilía en la Fiesta del Bautismo del Señor, 8 de enero de 2006: “Y ahora, si reflexionamos, podemos decir que también en nuestro tiempo es necesario decir un “no” a la cultura de la muerte, ampliamente dominante (...) que se transforma en una pura “cosificación” –por decirlo así– del hombre, al que ya no se considera persona, digno de un amor personal que exige fidelidad, sino que se convierte en mercancía, en un mero objeto”.

1083 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 4.

1084 JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, 12: “Esta estructura [la cultura de la muerte] está activamente promovida por fuertes corrientes culturales, económicas y políticas, portadoras de una concepción de la sociedad basada en la eficiencia”, y BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 75: “Detrás de estos escenarios [de la cultura de la muerte] hay planteamientos culturales que niegan la dignidad humana. A su vez, estas prácticas fomentan una concepción materialista y mecanicista de la vida humana”.

1085 JUAN PABLO II, Discurso a profesores y estudiantes en la Universidad de Perusa, 26 de octubre de 1986, 5, y Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 4.

1086 JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, 12 y 21. La necesidad de recuperar la visión sobrenatural de la persona como elemento esencial de la cultura de la vida ha sido remarcado por Francisco I, Discurso a los participantes en la Conferencia organizada por la Federación internacional de asociaciones médicas católicas, 20 de septiembre de 2013, 3.

1087 Estos valores se encuentran recogidos en el artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y

Magisterio se encuentra en plena sintonía con la posición de tutela de los derechos fundamentales de la persona, entendidos como un *minimum* inderogable por el poder legislativo dado su carácter pre-jurídico y pre-político¹⁰⁸⁸.

Los sujetos involucrados de una manera especial en esta nueva apuesta ético-jurídica gozan de diferente protagonismo. Primeramente debemos contar con el núcleo familiar como elemento esencial y privilegiado para su defensa y propagación¹⁰⁸⁹, pero también atañe de manera muy importante a los educadores, los medios de comunicación, los intelectuales católicos¹⁰⁹⁰, personal sanitario¹⁰⁹¹ y, especialmente, al Estado¹⁰⁹² y a la propia Iglesia católica¹⁰⁹³, siendo destinatarios preferentes de su promoción los jóvenes y las futuras generaciones¹⁰⁹⁴. Además la defensa de estos valores de la vida constituye un privilegiado campo de trabajo común con fieles de otras religiones e incluso con los no creyentes¹⁰⁹⁵.

Como hemos mencionado anteriormente, el Magisterio insiste en que la cultura de la vida se encuentra en franca confrontación con la anticultura de la muerte, aunque ésta cuente con un apoyo excepcional de medios económicos y políticos¹⁰⁹⁶, lo que hace que la lucha resulte desproporcionada¹⁰⁹⁷. Las manifestaciones más claras de este movimiento contra la vida se

conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. Las referencias a los fundamentos de la cultura de la vida se han desarrollado por JUAN PABLO II, Discurso a los obispos de Valladolid y Valencia en visita “*Ad limina apostolorum*”, 23 de septiembre de 1991, 7, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 4, y BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 30, Discurso a las delegaciones de Argentina y Chile en el XXV aniversario del tratado de paz y amistad entre los dos países, 28 de noviembre de 2009, Saludo en la Vigilia por la beatificación del Cardenal Newman, 18 de septiembre de 2010, y Ángelus de 6 de febrero de 2011.

1088 BENEDICTO XVI, Conferencia de prensa durante el vuelo hacia Washington, 15 de abril de 2008: “En la Declaración universal de derechos humanos confluyeron diversas tradiciones culturales, especialmente una antropología que reconoce en el hombre un sujeto de derecho con precedencia sobre todas las instituciones, con valores comunes que todos han de respetar (...) Ya he aludido brevemente al hecho de que a mí me parece muy importante que el fundamento de las Naciones Unidas sea precisamente la idea de los derechos humanos, de los derechos que expresan valores no negociables, que preceden a todas las instituciones y son el fundamento de todas las instituciones”.

1089 JUAN PABLO II, Discurso a los obispos de Valladolid y Valencia en visita “*Ad limina apostolorum*”, 23 de septiembre de 1991, 7, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 39, *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, 92, y Benedicto XVI, Mensaje para la XCIII Jornada Mundial del emigrante y el refugiado, 18 de octubre de 2006: “... pretende acentuar el compromiso de la Iglesia no sólo a favor del individuo emigrante, sino también de su familia, lugar y recurso de la cultura de la vida y principio de integración de valores”.

1090 JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, 98.

1091 BENEDICTO XVI, Ángelus, 6 de febrero de 2011 y FRANCISCO I, Discurso a los participantes en la Conferencia organizada por la Federación internacional de asociaciones médicas católicas, 20 de septiembre de 2013, 3.

1092 JUAN PABLO II, Mensaje a la conferencia sobre la prohibición de minas antipersonales, 22 de noviembre de 2004, 3: “Cuando los Estados se unen, en un clima de comprensión, de respeto mutuo y de cooperación, para oponerse a una cultura de la muerte y edificar con confianza una cultura de la vida, la causa de la paz progresa en la conciencia de las personas y de la humanidad entera”.

1093 JUAN PABLO II, Discurso de despedida en Denver, 15 de agosto de 1993, 2, *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, 95, Mensaje con ocasión del 93 *Katholikentag* en Maguncia, 14 de junio de 1998, 6.

1094 JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, 97 y Discurso al II Encuentro de políticos y legisladores de Europa, 23 de octubre de 1998, 5.

1095 JUAN PABLO II, Discurso de despedida en Denver, 15 de agosto de 1993, 2, *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, 12 y 82, Discurso al II Encuentro de políticos y legisladores de Europa, 23 de octubre de 1998, 5, y BENEDICTO XVI, Discurso al embajador de Uruguay, 30 de junio de 2006.

1096 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 75.

1097 JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 25 de junio de 2005, 100: “Es ciertamente enorme la desproporción que existe entre los medios numerosos y potentes, con que cuentan quienes trabajan al servicio de la “cultura de la muerte” y los de que disponen los promotores de una “cultura de la vida y del amor”.

exteriorizan mediante fenómenos tan dispares como el aborto, la eutanasia, la ingeniería genética, la droga y el crimen organizado, los atentados contra la infancia, la guerra, la guerrilla, el secuestro, el terrorismo y la alienación de los pobres¹⁰⁹⁸.

La amplitud de miras con la que se concibe el concepto de “cultura de la vida”, en tanto que promotora de la dignidad de todo ser humano y especialmente de los más débiles¹⁰⁹⁹, establece una neta contradicción de la misma con la “cultura del descarte” que expondremos a continuación. De hecho, así lo declara de forma expresa Francisco I:

*“Se trata, en particular, de desafiar todas las formas de injusticia, oponiéndose a la “economía de la exclusión”, a la “cultura del descarte” y a la “cultura de la muerte”, que, por desgracia, podrían llegar a convertirse en una mentalidad pasivamente aceptada”*¹¹⁰⁰.

6.4.2 Cultura del descarte.

Aunque pueda parecer que el Papa Francisco fue el introductor en el Magisterio de esta expresión que ha hecho fortuna en el corto período de tiempo transcurrido desde su toma de posesión, ello no es así. El término ya fue utilizado por Benedicto XVI para denunciar las violaciones que sufre la dignidad del ser humano cuando su vida no es respetada durante todo su pleriplo existencial, aludiendo especialmente a los supuestos de aborto y eutanasia¹¹⁰¹. Posteriormente, la misma fue rescatada por el pontífice argentino a los pocos meses del inicio de su pontificado y la ha repetido en innumerables ocasiones como auténtico eje de su mensaje social, si bien dándole una mayor extensión¹¹⁰².

1098 JUAN PABLO II, Ángelus, 3 de febrero de 1991, Discurso a la IV Conferencia del episcopado latinoamericano, 12 de octubre de 1992, 18, Ángelus, 26 de marzo de 1995, Mensaje a la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 4 y Discurso a los obispos de Colombia en su visita “Ad limina”, 17 de junio de 2004, 4 y BENEDICTO XVI, Discurso al embajador de México, 23 de septiembre de 2005, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 30 y Homilía de 8 de enero de 2006, quien en sus alocuciones hace especial referencia al mundo de la droga como elemento propio de la cultura de la muerte.

1099 JUAN PABLO II, Discurso a las familias y peregrinos en la Plaza de San Pedro, 8 de octubre de 1994: “Conservad, ayudad, promoved la vida de toda persona, especialmente de los débiles, enfermos o minusválidos...”, BENEDICTO XVI, Ángelus, 6 de febrero de 2011: “Según la fe y la razón, la dignidad de la persona no se puede reducir a sus facultades o a las capacidades que pueda manifestar y, por tanto, no disminuye cuando la persona es débil, inválida y necesitada de ayuda”, y FRANCISCO I, Discurso a los participantes en la Conferencia organizada por la Federación internacional de asociaciones médicas católicas, 20 de septiembre de 2013, 2: “Por esto la atención a la vida humana en su totalidad se ha convertido en los últimos años en una prioridad del Magisterio de la Iglesia, particularmente la más indefensa, o sea, al discapacitado, al enfermo, al que va a nacer, al niño, al anciano, que es la vida más indefensa”.

1100 FRANCISCO I, Discurso a los participantes en la reunión de la Junta de los jefes ejecutivos del sistema de Naciones Unidas, 9 de mayo de 2014.

1101 BENEDICTO XVI, Discurso al embajador de Alemania, 7 de noviembre de 2011: “Una sociedad sólo es verdaderamente humana cuando protege sin reservas y respeta la dignidad de cada persona desde su concepción hasta el momento de su muerte natural. Sin embargo, si decidiera «descartar» a sus miembros más necesitados de protección, excluir a hombres de ser hombres, se comportaría de un modo profundamente inhumano y también de un modo no verdadero respecto de la igualdad —evidente para toda persona de buena voluntad— de la dignidad de todas las personas, en todas las fases de la vida”.

1102 FRANCISCO I, Discurso a varios embajadores acreditados en la Santa Sede, 16 de mayo de 2013: “Y peor todavía, hoy se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del descarte”.

El concepto en cuestión debe analizarse partiendo de un concepto amplio de dignidad de la persona como base de las relaciones sociales, económicas y jurídicas.

La cultura del descarte se encuentra estrechamente relacionada con la falta de respeto a los derechos fundamentales¹¹⁰³, en tanto que implica una contradicción con los principios que los inspiran hasta el extremo de conllevar un auténtico falseamiento o “*prevaricación*” de los valores sobre los que se sustentan las declaraciones internacionales que tutelan la dignidad humana¹¹⁰⁴.

El término se refiere al fenómeno social en virtud del cual amplios sectores de la población se encuentran excluidos del sistema. La consecuencia no es que estos grupos humanos queden relegados a las periferias de la sociedad sino que simplemente no se cuenta con ellas, pasan a ser ajenos al entramado económico porque no resultan eficientes y, simplemente, sobran¹¹⁰⁵. No estamos exclusivamente ante un ataque activo contra la dignidad humana por lesión o eliminación física de las personas, sino también ante una actitud omisiva que ignora su dignidad y ningunea sus derechos.

Curiosamente, esta cultura del descarte muestra múltiples conexiones con la arriba mencionada cultura de la muerte, como expondremos a continuación.

Primeramente, en el fundamento, consistente en una concepción materialista y utilitarista de los seres humanos que sólo los valora en cuanto resulten productivos para el sistema económico vigente¹¹⁰⁶. Asimismo guarda una estrecha relación con una visión consumista de la existencia, pues no resulta casual que Juan Pablo II contrapusiera la civilización del amor al consumismo egoísta en su primera mención de la cultura de la vida¹¹⁰⁷, mientras que Francisco I, en su definición de la cultura del descarte, señaló que el hombre ha pasado a ser un objeto de consumo¹¹⁰⁸.

1103 FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 158: ...cada vez son más las personas descartables, privadas de sus derechos humanos básicos...”.

1104 FRANCISCO I, Discurso a una delegación del Instituto *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 2013, y Audiencia General de 5 de junio de 2013: “La vida humana, la persona, ya no es percibida como valor primario que hay que respetar y tutelar, especialmente si es pobre o discapacitada, si no sirve todavía -como el nascituro- o si ya no sirve -como el anciano-”.

1105 FRANCISCO I, *Evangelii Ggaudeamus*, 24 de noviembre de 2013, 53: “Hemos dado inicio a la cultura del “descarte” que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes” y Discurso a los miembros de la Pontificia comisión para América Latina, 28 de febrero de 2014: “...es el problema de la cultura del descarte. Hoy día, por la economía que se ha implantado en el mundo, donde en el centro está el dios dinero y no la persona humana, todo lo demás se ordena y lo que no cabe en ese orden se descarta”, y Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 25 de septiembre de 2015: “En efecto, un afán egoísta e ilimitado de poder y de bienestar material lleva tanto a abusar de los recursos materiales disponibles como a excluir a los débiles y con menos habilidades, ya sea por tener capacidades diferentes (discapacitados) o porque están privados de los conocimientos e instrumentos técnicos adecuados o poseen insuficiente capacidad de decisión política... Estos fenómenos conforman la hoy tan difundida e inconscientemente consolidada «cultura del descarte»”.

1106 FRANCISCO I, Homilía en la Catedral de Río de Janeiro, 27 de julio de 2013, 3 y Discurso al Parlamento europeo, 25 de noviembre de 2014: “A eso se asocian algunos estilos de vida un tanto egoístas, caracterizados por una opulencia insostenible y a menudo indiferente respecto al mundo circunstante, y sobre todo a los más pobres. Se constata amargamente el predominio de las cuestiones técnicas y económicas en el centro del debate político, en detrimento de una orientación antropológica auténtica (...) Este es el gran equívoco que se produce «cuando prevalece la absolutización de la técnica», que termina por causar «una confusión entre los fines y los medios»”.

1107 JUAN PABLO II, Homilía del Encuentro con las familias cristianas de Panamá, 5 de marzo de 1983, 8.

1108 FRANCISCO I, Discurso a varios embajadores acreditados en la Santa Sede, 16 de mayo de 2013.

En segundo término, las víctimas coinciden en buena medida con las que hemos visto que son lesionadas en su derecho fundamental a la vida¹¹⁰⁹: los damnificados por conflictos bélicos, los niños por nacer (aborto) o pequeños (niños-soldado, esclavitud sexual, trata de personas), los enfermos, los discapacitados y los ancianos (eutanasia)¹¹¹⁰. Y a ellos se incorpora una o dos generaciones de jóvenes que son vulneradas en su dignidad por el desempleo forzoso¹¹¹¹, la falta de oportunidades económicas y la droga, utilizada como medio de evasión ante una realidad insatisfactoria que los aliena¹¹¹².

En tercer lugar, la familia juega un papel esencial contra esta corriente contraria a la dignidad de las personas, ya que con su lógica de solidaridad y afecto a la persona como un valor en sí misma, desmiente el dogma utilitarista que alimenta a las opciones de descarte social¹¹¹³.

Y por último, del mismo modo que a la cultura de la muerte se le opone la de la vida, contra la cultura del descarte surge como alternativa la acogida y el encuentro¹¹¹⁴. Ésta última es una forma diferente de entender las relaciones jurídicas, económicas, sociales y culturales, en las que el centro del sistema no pivota sobre el abuso del poder político, la rentabilidad económica o la obtención de lucro sin límites morales, sino que parte de la consideración de la persona como valor supremo de la

1109 FRANCISCO I, Entrevista concedida a la radio en la Archidiócesis de Río de Janeiro, 27 de julio de 2013 y Discurso a una delegación del Instituto *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 2013, Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 13 de enero de 2014, y Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 12 de enero de 2015.

1110 Se introduce, dentro de este entorno cultural, la llamada “eutanasia oculta” que no implica la eliminación física sino el aislamiento afectivo y asistencial de las personas mayores, como señala FRANCISCO I, Encuentro con el mundo laboral en Calgari, 22 de septiembre de 2013 y Discurso a los miembros de la Pontificia comisión para América Latina, 28 de febrero de 2014: “En algunos países de América Latina hay eutanasia encubierta, hay eutanasia encubierta, porque las obras sociales pagan hasta acá, nada más y los pobres viejitos... como puedan. Recuerdo haber visitado un hogar de ancianos en Buenos Aires, del Estado, donde estaban las camas llenas; y, como no había más camas, ponían colchones en el suelo y estaban los viejitos ahí. Un país ¿no puede comprar una cama? Eso indica otra cosa, ¿no? Pero son material de descarte. Sábanas sucias, con todo tipo de suciedad, sin servilletas, y los viejitos comían ahí, se limpiaban la boca con la sábana”.

1111 FRANCISCO I, Diálogo con un grupo de jóvenes flamencos, 31 de marzo de 2014.

1112 FRANCISCO I, Discurso a los miembros de la Pontificia comisión para América Latina, 28 de febrero de 2014: “Y dentro de este ítem de material de descarte, el avance de la droga sobre la juventud. No es solamente un problema de vicio. Las adicciones son muchas. Como todo cambio de época se dan fenómenos raros entre los cuales está la proliferación de adicciones, la ludopatía ha llegado a niveles sumamente altos, pero la droga es el instrumento de muerte de los jóvenes. Hay todo un armamento mundial de droga que está destruyendo esta generación de jóvenes que está destinada al descarte”.

1113 FRANCISCO I, Mensaje para la Jornada mundial de la alimentación de 2013, 16 de octubre de 2013: “Esto me ofrece la oportunidad de proponer un tercer elemento de reflexión: la educación en la solidaridad y en una forma de vida que supere la «cultura del descarte» y ponga realmente en el centro a toda persona y su dignidad, como es característico de la familia” y Mensaje a la Academia Pontificia de la Vida en su vigésimo aniversario, 19 de febrero de 2014: “Es en ella donde «cuidar» se convierte en un fundamento de la existencia humana y en una actitud moral que se debe promover a través de los valores del compromiso y de la solidaridad. El testimonio de la familia llega a ser crucial frente a toda la sociedad”.

1114 FRANCISCO I, Discurso en la vigilia de Pentecostés a los movimientos eclesiales, 18 de mayo de 2013: “Vivimos una cultura del desencuentro, una cultura de la fragmentación (...) Pero nosotros debemos ir al encuentro y debemos crear con nuestra fe una cultura de la amistad...”, Encuentro con los periodistas durante el vuelo a Río de Janeiro, 22 de julio de 2013: “Hemos de acabar con esta costumbre de descartar. No. Cultura de la inclusión, cultura del encuentro, hacer un esfuerzo para incluir a todos en la sociedad”, Encuentro con niños discapacitados y enfermos en el Instituto Seráfico de Asís, 4 de octubre de 2013 y Discurso al Movimiento de la Vida italiano, 11 de abril de 2014: “Custodiar la vida en un tiempo en el que los niños y los abuelos entran en esta cultura del descarte y se consideran como material desechable. ¡No! Los niños y los abuelos son la esperanza de un pueblo”.

Creación, en tanto criatura hecha a imagen y semejanza de Dios¹¹¹⁵.

No resultaría desacertado considerar que la lucha contra la cultura del descarte es la respuesta actual del Magisterio ante los distintos atentados que la dignidad humana sufren actualmente en distintas partes del planeta. Ésta postura se encuentra íntimamente ligada a una visión de los derechos fundamentales que va más allá de una representación aislada o solipsista de los mismos, insistiendo en el elemento relacional y de fraternidad que se deriva de los mismos¹¹¹⁶.

6.4.3 Ecología humana.

Dentro de las enseñanzas pontificias sobre derechos fundamentales, cobra singular importancia un nuevo concepto que, además, sirve para contextualizar adecuadamente la tutela medioambiental y relacionarla con el derecho a la vida: “la ecología humana”.

Si bien es cierto que dicho término no tiene su origen en la doctrina social católica sino en otras corrientes procedentes del campo de la Sociología, la misma ha adquirido singular relevancia en los documentos magisteriales que, asimismo, le han otorgado un contenido mucho más amplio y enriquecido que el que originariamente se le atribuyó.

Esta expresión fue introducida en el Magisterio por Juan Pablo II:

*“Además de la destrucción irracional del ambiente natural hay que recordar aquí la más grave aún del ambiente humano, al que, sin embargo, se está lejos de prestar la necesaria atención. Mientras nos preocupamos justamente, aunque mucho menos de lo necesario, de preservar los «habitat» naturales de las diversas especies animales amenazadas de extinción, porque nos damos cuenta de que cada una de ellas aporta su propia contribución al equilibrio general de la tierra, nos esforzamos muy poco por salvaguardar las condiciones morales de una auténtica «ecología humana»”*¹¹¹⁷.

El núcleo básico de la ecología humana radica en la interconexión entre el hombre y la naturaleza

1115 FRANCISCO I, Discurso a una delegación del Instituto *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 2013: “Lamentablemente en nuestra época, tan rica por muchas conquistas y esperanzas, no faltan poderes y fuerzas que acaban produciendo una cultura del descarte; y ésta tiende a convertirse en mentalidad común (...) Este falso modelo de hombre y de sociedad realiza un ateísmo práctico, negando, de hecho, la Palabra de Dios que dice: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (cf. *Gn* 1, 26) (...) La fuerza de esta Palabra pone límites a quien quiera llegar a ser hegemónico prevaricando contra los derechos y la dignidad de los demás. Al mismo tiempo, dona esperanza y consuelo a quien no es capaz de defenderse, a quien no dispone de medios intelectuales y prácticos para afirmar el valor del propio sufrimiento, de los propios derechos, de la propia vida”, y Discurso a varios embajadores acreditados en la Santa Sede, 16 de mayo de 2013: “Tras esta actitud se esconde el rechazo de la ética, el rechazo de Dios. Igual que la solidaridad, también la ética molesta. Se considera contraproducente; demasiado humana, porque relativiza el dinero y el poder; una amenaza, porque condena la manipulación y la degradación de la persona”.

1116 ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos humanos y derecho natural”, *cit.*, p. 44: “El camino para llegar a los derechos del hombre no es, por tanto, *directo u originario*, sino *indirecto o derivado*; estos derechos no son una realidad *primaria*, que surgen del individuo aislado, sino *secundaria*, puesto que derivan de las relaciones que la persona entabla con sus semejantes. Se trata de adoptar una visión más *relacional* de los derechos humanos”.

1117 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 38.

como elementos que se explican recíprocamente en el contexto del plan divino de la Creación. Bajo esta premisa cobra significado una defensa del medio ambiente que no se realiza al margen o prescindiendo de la realidad humana sino que, antes al contrario, concibe como uno de sus fines esenciales la conservación de la especie humana dentro del hábitat que le ha sido dado¹¹¹⁸.

Con ello se consigue proteger el derecho a la vida desde la perspectiva de un ecologismo netamente humanista, ya que la salvaguarda del entorno natural parte de una adecuada valoración de la persona como sujeto ético responsable de sí mismo y de sus semejantes. Existe una estrecha dependencia entre el orden moral de la sociedad y la conservación del entorno físico, es decir, entre la ley natural y una auténtica ecología humana¹¹¹⁹. Así lo expresa Benedicto XVI:

*“Es necesario que exista una especie de ecología del hombre bien entendida. En efecto, la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana: cuando se respeta la «ecología humana» en la sociedad, también la ecología ambiental se beneficia. Así como las virtudes humanas están interrelacionadas, de modo que el debilitamiento de una pone en peligro también a las otras, así también el sistema ecológico se apoya en un proyecto que abarca tanto la sana convivencia social como la buena relación con la naturaleza (...) Es una contradicción pedir a las nuevas generaciones el respeto al ambiente natural, cuando la educación y las leyes no las ayudan a respetarse a sí mismas. El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral. Los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros. No se pueden exigir unos y conculcar otros. Es una grave antinomia de la mentalidad y de la praxis actual, que envilece a la persona, trastorna el ambiente y daña a la sociedad”*¹¹²⁰.

En este sentido, el respeto a las leyes biológicas del ser humano se encuentra estrechamente relacionado con la conservación de un medio ambiente regido por leyes naturales que también deber ser guardadas¹¹²¹. Quien entienda que no hay límites a la experimentación de las personas, fundándose en un nihilismo axiológico, mucho menos retrocederá en la manipulación y degradación de otras especies y del entorno. Y, a la inversa, quien conceda un gran valor a la vida humana también protegerá el espacio físico que resulta imprescindible para su desarrollo. De esta forma, la ecología humana parte precisamente de la ley natural que se encuentra inscrita en lo más profundo

1118 FRANCISCO I, Discurso al parlamento europeo, 25 de noviembre de 2014: “Además, el respeto a la naturaleza nos recuerda que el hombre mismo es parte fundamental de ella. Junto a una ecología ambiental, se necesita una ecología humana, hecha del respeto a la persona”.

1119 FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 155: “La ecología humana implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno”.

1120 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 51. La necesidad de profundizar en la relación entre la ecología natural y la ecología humana ha sido expresamente defendida por la PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia Católica*, 29 de junio de 2004, n. 464.

1121 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 51: “Si no se respeta el derecho a la vida y a la muerte natural, si se hace artificial la concepción, la gestación y el nacimiento del hombre, si se sacrifican embriones humanos a la investigación, la conciencia común acaba perdiendo el concepto de ecología humana y con ello de la ecología ambiental”, y JUAN PABLO II, Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1989, 7: “Pero el signo más profundo y grave de las implicaciones morales, inherentes a la cuestión ecológica, es la falta de *respeto a la vida*, como se ve en muchos comportamientos contaminantes (...) Es el respeto a la vida y, en primer lugar, a la dignidad de la persona humana la norma fundamental inspiradora de un sano progreso económico, industrial y científico”.

de todo ser humano.

Por tanto, se podría decir que la ecología humana se presenta como el criterio hermenéutico fundamental para conseguir una adecuada compatibilidad entre los derechos de primera y tercera generación, de esta manera se reconoce su equilibrio y adecuada posición jerárquica, dentro de una concepción unitaria, integral y plena de la dignidad humana que abarca a la humanidad actual y a sus descendientes.

Otro elemento esencial en esta concepción de la ecología humana es la tutela del carácter nuclear de la familia como elemento de integración de la persona en la sociedad y en el ámbito físico donde se desenvuelve¹¹²². Por un lado, ello implica la defensa del concepto de familia natural como manifestación de la sexualidad biológica inherente a la naturaleza del ser humano, fundada en la complementariedad entre los sexos masculino y femenino¹¹²³. Del otro, los grupos familiares requieren la existencia de viviendas dignas y un proceso urbanizador que originen espacios acogedores y habitables dentro de la ciudad, ya que constituyen la célula a través de la cual se interrelacionan las personas, los grupos sociales y el entorno ecológico¹¹²⁴.

Asimismo, la ecología humana se pone en relación con la consecución de una paz verdadera, puesto que una adecuada valoración de la dignidad de toda persona y de la defensa del medio ambiente demuestran que las acciones bélicas constituyen un grave ataque contra ambas que conlleva su degradación¹¹²⁵. De hecho, incluso se ha llegado a utilizar la expresión “ecología de la paz”¹¹²⁶.

1122 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 39.

1123 BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2008, 1: “Es necesario que haya algo como una ecología del hombre, entendida correctamente. Cuando la Iglesia habla de la naturaleza del ser humano como hombre y mujer, y pide que se respete este orden de la creación, no es una metafísica superada. Aquí, de hecho, se trata de la fe en el Creador y de escuchar el lenguaje de la creación, cuyo desprecio sería una autodestrucción del hombre y, por tanto, una destrucción de la obra misma de Dios”, y FRANCISCO I, Discurso a los participantes en el coloquio internacional sobre la complementariedad entre el hombre y la mujer, 17 de noviembre de 2014: “La crisis de la familia dio lugar a la crisis de ecología humana, porque los ambientes sociales, como los ambientes naturales, necesitan ser protegidos (...) Los niños tienen el derecho a crecer con un papá y una mamá, capaces de crear un ambiente idóneo para su desarrollo y su maduración afectiva”, Audiencia General, 15 de abril de 2015: “como todos sabemos, la diferencia sexual está presente en muchas formas de vida, en la larga serie de los seres vivos. Pero sólo en el hombre y en la mujer esa diferencia lleva en sí la imagen y la semejanza de Dios: el texto bíblico lo repite tres veces en dos versículos (26-27): hombre y mujer son imagen y semejanza de Dios. Esto nos dice que no sólo el hombre en su individualidad es imagen de Dios, no sólo la mujer en su individualidad es imagen de Dios, sino también el hombre y la mujer, como pareja, son imagen de Dios. La diferencia entre hombre y mujer no es para la contraposición, o subordinación, sino para la comunión y la generación, siempre a imagen y semejanza de Dios”, y *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 155: “La aceptación del propio cuerpo como don de Dios es necesaria para acoger y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común, mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación. Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana. También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente. De este modo es posible aceptar gozosamente el don específico del otro o de la otra, obra del Dios creador, y enriquecerse recíprocamente. Por lo tanto, no es sana una actitud que pretenda «cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma».

1124 FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 152.

1125 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 8: “Respondiendo a este don que el Creador le ha confiado, el hombre, junto con sus semejantes, puede dar vida a un mundo de paz. Así, pues, además de la ecología de la naturaleza hay una ecología que podemos llamar « humana », y que a su vez requiere una « ecología social ». Esto comporta que la humanidad, si tiene verdadero interés por la paz, debe tener siempre presente la interrelación entre la ecología natural, es decir el respeto por la naturaleza, y la ecología humana. La experiencia demuestra que *toda actitud irrespetuosa con el medio ambiente conlleva daños a la convivencia humana*, y viceversa. Cada vez se ve más claramente un nexo inseparable entre la paz con la creación y

Igualmente, no cabe ignorar que la acción depredadora contra el medio ambiente supone un atentado contra el ser humano, al implicar un importante obstáculo para el desarrollo de las naciones menos favorecidas y el consiguiente incremento de las bolsas de pobreza¹¹²⁷.

En conclusión, la “ecología humana” se configura como un auténtico principio orientador en materia de derechos humanos, intrínsecamente ligado al concepto de dignidad de la persona y configurado como un imperativo ineludible para las políticas económicas, medioambientales y demográficas en las que se debe comprometer la acción de los poderes públicos y de los laicos cristianos¹¹²⁸.

la paz entre los hombres. Una y otra presuponen la paz con Dios”, y Caritas in Veritate, 29 de junio de 2009, 51: “Además, muchos recursos naturales quedan devastados con las guerras. La paz de los pueblos y entre los pueblos permitiría también una mayor salvaguardia de la naturaleza. El acaparamiento de los recursos, especialmente del agua, puede provocar graves conflictos entre las poblaciones afectadas. Un acuerdo pacífico sobre el uso de los recursos puede salvaguardar la naturaleza y, al mismo tiempo, el bienestar de las sociedades interesadas”.

1126 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 8.

1127 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XLI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2007, 8, y Caritas in Veritate, 29 de junio de 2009, 51: “Cualquier menoscabo de la solidaridad y del civismo produce daños ambientales, así como la degradación ambiental, a su vez, provoca insatisfacción en las relaciones sociales. La naturaleza, especialmente en nuestra época, está tan integrada en la dinámica social y cultural que prácticamente ya no constituye una variable independiente. La desertización y el empobrecimiento productivo de algunas áreas agrícolas son también fruto del empobrecimiento de sus habitantes y de su atraso. Cuando se promueve el desarrollo económico y cultural de estas poblaciones, se tutela también la naturaleza”.

1128 BENEDICTO XVI, Homilía en el santuario de Nuestra Señora de Bonaria, 7 de septiembre de 2008, Discurso a seis nuevos embajadores ante la Santa Sede, 9 de junio de 2011, y FRANCISCO I, Encuentro con el mundo del trabajo en Calgari, 22 de septiembre de 2013: “El compromiso ecológico mismo es ocasión de nueva ocupación en los sectores a él vinculados, como la energía, la prevención y la supresión de diversas formas de contaminación, la vigilancia contra incendios del patrimonio forestal, y así sucesivamente. ¡Que custodiar la creación, custodiar al hombre con un trabajo digno sea compromiso de todos! Ecología... y también «ecología humana»”.

7. CARACTERES DE LOS DERECHOS HUMANOS.

7.1 ESQUEMA GENERAL SOBRE LOS CARACTERES DE LOS DERECHOS HUMANOS.

Los derechos humanos, debido a su especial naturaleza, gozan de características propias que los diferencian de los demás. Ello debe entenderse ligado a su consideración como facultades inherentes a toda persona por el mero hecho de serlo, en tanto constituyen una emanación de su intrínseca dignidad¹¹²⁹.

De esta manera, los derechos del hombre se identifican mediante las siguientes notas definitorias:

- Universalidad¹¹³⁰: Así resulta de la propia literalidad de la Declaración de 1948, que los considera derechos propios de todo individuo con independencia del lugar en que se encuentre, pues están intrínsecamente ligados al hecho de la pertenencia a la “familia humana”¹¹³¹. De esta manera se supera el dogma iuspositivista de que los derechos sólo pueden emanar de los órganos legislativos de cada Estado¹¹³².
- Inviolabilidad: Los derechos del hombre se formulan partiendo de la idea de que los mismos no deben ser vulnerados por ningún país, grupo, nación o persona. Bien se podría decir que los mismos presentan como rasgo peculiar la concurrencia de un sujeto pasivo universal, ya que deben ser respetados por todos sin excepción¹¹³³. Esta circunstancia no implica que en la práctica no puedan ser atacados sino que existe una respuesta eficaz del ordenamiento positivo ante la violación de estos derechos, lo cual se encuentra íntimamente ligado a la cuestión de su garantía, tutela jurisdiccional y efectividad¹¹³⁴.

1129 Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos inalienables de todos los miembros de la familia humana (...) Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana...”.

1130 OLLERO, A., *Religión, racionalidad y política*, cit., pp. 13 y 14, ironiza sobre el calificativo de universal que se dio a la Declaración de 1948, entendiéndola como un anuncio de futuros descubrimientos planetarios. Aunque en un principio se pensó denominarla como “Internacional”, Cassin propuso como más acertado utilizar el término “Universal” con la finalidad de remarcar así que su obligatoriedad no vinculaba exclusivamente a los estados sino a toda la humanidad, distinguiéndola así de los pactos o tratados internacionales -vid. GLENDON, M. A. (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, cit., pp. 188 y 239-. No obstante, tal vez hubiera sido más acertado calificarla como “Mundial”.

1131 De hecho, como expone ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos humanos y derecho natural”, cit., p. 39, si los derechos humanos no son universales también dejarían de ser humanos, puesto que ya no sería reconocidos como un rasgos jurídicos inherente a la dignidad de toda persona, sino como facultades otorgadas arbitrariamente a determinadas clases de individuos en razón de sus circunstancias peculiares, de carácter económico, social, cultural, nacional o de cualquier otra índole.

1132 LAPORTA, F., “Sobre el concepto de derechos humanos”, *Doxa*, nº 4, Alicante, 1987, pp. 32-33: “La primera consideración que esto sugiere es que si admitimos el rasgo de universalidad entonces tenemos que sacar los derechos humanos fuera del ámbito del sistema jurídico positivo. Porque, en efecto, no hablamos de unos derechos que unos tienen y otros no tienen en función del sistema jurídico en que vivan. Hay una imposibilidad conceptual de afirmar simultáneamente que los derechos humanos son universales y que son un producto del orden jurídico positivo, porque la condición de sujeto de un sistema jurídico excluye la noción de universalidad de que estamos hablando”.

1133 Artículo 28 de la Declaración Universal de los Derecho Humanos: “Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos”.

1134 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 62: “Más aún, los gobernantes tienen como deber principal el de armonizar y regular de una manera adecuada y conveniente los derechos que vinculan entre sí a los hombres en

- Inalienabilidad: Al tratarse de derechos ligados a la dignidad de todo ser humano no cabe la posibilidad de renunciar a los mismos, ya que ello implicaría una pérdida de la propia humanidad en su sentido más profundo¹¹³⁵. No se puede abdicar de la propia libertad prestando conformidad a un estado de esclavitud, consintiendo la tortura contra la propia integridad corporal verificada por otras personas, o aceptando condiciones inhumanas de trabajo, salud o alimentación a cambio de cualquier prebenda. Esta cuestión se encuentra íntimamente ligada con el sentido de dignidad intrínseca al mismo ser de la persona.
- Unidad/indivisibilidad: Constituye un corolario de los rasgos anteriores. No se puede trocear selectivamente la Declaración de 1948, primando algunos de sus artículos frente a los restantes o provocando un enfrentamiento entre diversos derechos que conlleve la anulación práctica de algunos de ellos respecto de los demás¹¹³⁶. Sin embargo, esta nota definitoria no significa ignorar las peculiaridades de aplicación que tienen los distintos grupos derechos¹¹³⁷. El criterio de unidad nos remite más bien a un principio hermenéutico que tiende, de forma realista, a entender que para el pleno desarrollo de la persona se requiere un adecuado equilibrio entre las distintas libertades que se reconocen, las cuales se encuentran sujetas a una tensión dialéctica en determinados supuestos¹¹³⁸.

Como se ha indicado acertadamente por la doctrina, estas características no son originales en cuanto a su expresión sino que ya se encontraban recogidas en las definiciones más tradicionales del Derecho natural¹¹³⁹. De hecho, Santo Tomás de Aquino, expone como rasgos propios de la ley

el seno de la sociedad, de tal forma que...hay que mantener eficazmente la integridad de los derechos de todos y restablecerla en caso de haber sido violada”.

1135 LAPORTA, F., “Sobre el concepto de derechos humanos”, *cit.*, p. 44: “Igual que todos tiene la obligación de respetar el derecho de cada uno o carecen de la facultad de alterar ese derecho, el propio titular está obligado a respetar sus propios derechos o está inmunizado normativamente frente a sí mismo (...) Los derechos humanos, en tanto en cuanto son “inalienables”, se le adscriben al individuo al margen de su consentimiento, o contra él, y se le inmuniza moralmente incluso frente a su propia voluntad. Ello quiere decir que esos “bienes” cuya importancia es tal que suministran razones suficientes para una protección normativa tan relevante le son atribuidos a cada uno ineludiblemente”.

1136 HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, *cit.*, p. 233: “Los distintos derechos humanos constituyen un edificio cuidadosamente equilibrado, y si un derecho se convierte en absoluto, pueden ocurrir tergiversaciones”.

1137 Resulta evidente que no implica la misma dificultad garantizar la prohibición de tortura que el derecho a la vivienda. La primera tiene un contenido muy concreto, depende exclusivamente de la voluntad de los poderes públicos y no requiere un especial esfuerzo económico por parte de las autoridades, mientras que la segunda muestra una especial complejidad tanto en su concreción y agentes intervinientes como respecto de las disponibilidades presupuestarias que implica.

1138 Este carácter unitario se encuentra consagrado por el artículo 30 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “Nada en esta declaración podrá interpretarse en el sentido que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendentes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración”, y ha sido corroborada por la Declaración de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, firmada en Viena el 25 de junio de 1993, que afirma en su punto 5: “Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso. Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales” y la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, Preámbulo, c): “*Reafirmando* la universalidad, indivisibilidad, interdependencia e interrelación de todos los derechos humanos y libertades fundamentales...”.

1139 PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, *cit.*, pp. 43-45.

natural su carácter eterno, inmutable e irrenunciable¹¹⁴⁰.

Si bien no resultaría acertado, como expusimos en el primer capítulo, realizar una completa asimilación entre derechos humanos y derechos naturales, no cabe duda de que la contribución de las tesis iusnaturalistas a la concepción y rasgos fundamentales de estos derechos ha sido esencial. Un planteamiento netamente positivista no responde de forma adecuada a las exigencias inherentes a los derechos del hombre, al no explicar satisfactoriamente sus señas de universalidad, inalienabilidad o inviolabilidad¹¹⁴¹.

De acuerdo con lo expuesto, en el apartado siguiente vamos a comprobar de qué manera la doctrina pontificia no sólo acoge las mencionadas características sino que, además, reconoce de forma explícita que ello sólo resulta posible desde la convicción de que tales derechos son los propios e inherentes a la propia naturaleza del ser humano, protegiendo a toda persona, obligando a todo poder y vinculando en todo el orbe.

Asimismo, conviene resaltar que son numerosas las ocasiones en que el Magisterio ha procedido a enumerar los rasgos que deben entenderse como propios de estos derechos. Así lo hizo Juan XXIII al calificarlos como “*universales, inviolables y [que] no pueden renunciarse por ningún concepto (...) e inmutables*”¹¹⁴², colocándose en la misma línea de las definiciones realizadas por la Organización de las Naciones Unidas. Por otro lado, el Concilio Vaticano II también los denomina “*universales e inviolables*”¹¹⁴³. Asimismo, Juan Pablo II remarcó que estamos ante “*derechos naturales, universales e inviolables*”¹¹⁴⁴, resaltando el valor de la defensa de la “*de la universalidad y de la indivisibilidad de los derechos humanos*”¹¹⁴⁵. Benedicto XVI ha señalado que “*es imperativo desarrollar tanto la validez universal de estos derechos como su inviolabilidad, inalienabilidad e indivisibilidad*”¹¹⁴⁶. A modo de corolario, en el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia Católica se contiene un listado de dichas características, con referencia a su unidad, inviolabilidad e inalienabilidad¹¹⁴⁷.

Junto a los mencionados aspectos, añadiremos al final otras cualidades fuertemente vinculadas a esta categoría de derechos en los que más ha insistido el Magisterio de la Iglesia: el problema de su eficaz tutela jurídica y la imprescindible relación entre derechos y deberes.

7.2 UNIVERSALIDAD.

1140 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, aa. 4-6, pp. 734-738. No obstante, conviene precisar que dichas características no se aplican por el Aquinate de forma indiscriminada respecto a todos los mandatos de la ley natural, sino exclusivamente de los preceptos primarios y no de los secundarios por lo que estos rasgos se restringen -utilizando una expresión actual- al “núcleo duro” de la ley no escrita.

1141 HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 163: “Con la Declaración Universal de los derechos Humanos tenemos un documento de ley natural que establece que el ser humano tiene derechos inherentes e inalienables”.

1142 JUAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963, 9 y 145.

1143 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 26.

1144 JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, 30 de septiembre de 1987, 38.

1145 JUAN PABLO II, Mensaje para XXXII la Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 3.

1146 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea parlamentaria del Consejo de Europa, 8 de septiembre de 2010.

1147 PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, 29 de junio de 2004, 157.

El Magisterio, para la justificación de este atributo, acude a la doble fuente que tradicionalmente utiliza en materia de derechos fundamentales. La primera argumentación sería la estrictamente filosófica, basada en la razón natural, y la segunda, de carácter teológico, descansa sobre el dato revelado de la fraternidad universal derivada de un Padre común.

Si bien Juan XXIII ya se había referido en alguna ocasión previa a los derechos “universales” de la persona¹¹⁴⁸, fue en la encíclica *Pacem in terris* donde subrayó que dicho cosmopolitismo se encontraba enraizado en el fundamento de tales derechos, es decir, en la naturaleza común a todas las personas¹¹⁴⁹. Además, en este documento se relaciona dicho rasgo con la dignidad que es inherente a todo miembro de la comunidad humana, coincidiendo de forma casi mimética con el Preámbulo de la Declaración Universal¹¹⁵⁰.

De acuerdo con estas afirmaciones, Roncalli expone dos razones para apoyar la universalidad: una, a nivel antropológico, fundada en la estructura natural y propia del ser humano, y otra, de carácter ético-jurídico, que la entronca con la dignidad y el respeto que se debe a toda persona. Ambas se encuentran íntimamente relacionadas, ya que la singular dignidad de cada individuo es la consecuencia lógica de la naturaleza humana como realidad ontológicamente superior a la de los restantes seres vivos¹¹⁵¹.

De forma más detallada, Juan Pablo II insistirá en que la universalidad de estos derechos tiene su origen en la ley natural que rige para toda persona:

“Es importante para nosotros comprender lo que podríamos llamar la estructura interior de este movimiento mundial. Una primera y fundamental “clave” de la misma nos la ofrece precisamente su carácter planetario, confirmando que existen realmente unos derechos humanos universales, enraizados en la naturaleza de la persona, en los cuales se reflejan las exigencias objetivas e imprescindibles de una ley moral universal. Lejos de ser afirmaciones abstractas, estos derechos nos dicen más bien algo importante sobre la vida concreta de cada hombre y de cada grupo social (...) La ley moral universal, escrita en el corazón del hombre, es una especie de “gramática” que

1148 JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961, 211.

1149 JUAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963 9: “...el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto”. Como exponentes filosóficos próximos a esta formulación podemos citar a MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El Hombre y el Estado*, cit., p. 115: “Como he indicado, la *ley natural* se refiere a los derechos y deberes que se reducen de manera *necesaria* al primer principio de “hacer el bien y evitar el mal”. Por eso, los preceptos de la ley no escrita son en sí mismos o en la naturaleza de las cosas (no digo en el conocimiento que el hombre tiene de ellos) universales e invariables”, y a LACHANCE, L. (Trad. Horno, L.), *El derecho y los derechos del hombre*, cit., p. 26: “Los datos naturales y espontáneos de la razón humana son universales. Según el testimonio de los etnólogos y los antropólogos, se encuentran en todos los pueblos, por primitivos que sean, pues nadie cree ya en una fase “prelógica”. Son patrimonio del espíritu humano y representan como su formación primera, como su sedimentación natural. Su identidad de un pueblo a otro es manifiesta, y atestigua la unidad del espíritu, la unidad de sus posiciones originales, fundamentales. Además son obligatorios. Pues, como resultan de la combinación de datos muy sencillos, de datos que están al alcance de toda inteligencia, se traducen, en la conciencia, en evidencias y certidumbres irreformables”.

1150 JUAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963, 145: “...derechos [del hombre] que, por brotar inmediatamente de la dignidad de la persona humana, son universales, inviolables e inmutables”.

1151 *Vid.* HERVADA, J., “Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana”, cit., pp. 221-223.

sirve al mundo para afrontar esta discusión sobre su mismo futuro”¹¹⁵².

“...la ley natural implica la universalidad. En cuanto inscrita en la naturaleza racional de la persona, se impone a todo ser dotado de razón y que vive en la historia”¹¹⁵³.

Complementando este discurso filosófico, Pablo VI explica esta característica desde la perspectiva teológica propia de la antropología cristiana. Según la misma, todo ser humano es hijo de Dios y, por tanto, se encuentra dotado de una dignidad preeminente. En estos términos se expresa el Santo Padre:

“Para quien cree en Dios, todos los seres humanos, incluso los menos favorecidos, son hijos del Padre universal que los ha creado a su imagen y guía sus destinos con amor solícito. La paternidad de Dios significa fraternidad entre los hombres: éste es uno de los puntos clave del universalismo cristiano, un punto en común también con otras grandes religiones, y un axioma de la más profunda sabiduría humana de todos los tiempos, la que rinde culto a la dignidad del hombre (...) Es pues inconcebible, para quien acoge el mensaje evangélico, incluso teniendo en cuenta las diferencias físicas, intelectuales y morales, negar la igualdad humana fundamental en nombre de la pretendida superioridad de una raza o un grupo étnico”¹¹⁵⁴.

De esta forma, el Papa Montini explica el alcance mundial de los derechos fundamentales desde la conciencia moral y religiosa de un Dios que es Padre de todos. Ello implica una fraternidad humana universal que exige la igualdad de trato para toda persona e, igualmente, el respeto a los derechos que son inherentes a todo integrante del género humano sin límite de fronteras¹¹⁵⁵. Se puede apreciar que el Pontífice considera que este concepto universal y compartido de dignidad constituye un importante campo de trabajo común con las demás familias confesionales y con el pensamiento laico plasmado en la Declaración de 1948¹¹⁵⁶.

1152 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 5.

1153 JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 6 de agosto de 1993, 51.

1154 PABLO VI, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 14 de enero de 1978, II. Este Pontífice conecta dichas afirmaciones con la defensa de la dignidad humana que, frente al nazismo, realizó Pío XI en la encíclica *Mit brennender Sorge* (14 de marzo de 1937).

1155 PABLO VI, Mensaje a la Conferencia de Teherán con motivo del XX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 15 de abril de 1968: “El camino que hay que recorrer para poner en práctica estas declaraciones de propósitos, para traducir los principios en hechos y para eliminar las muy numerosas y constantes violaciones de principios justamente proclamados «universales, inviolables e inalienables», es inmenso. Por eso, en Nuestra encíclica sobre el desarrollo de los pueblos, Nos consideramos que «teníamos el deber» de hacernos eco de las legítimas aspiraciones de los hombres de hoy, Nos no vacilamos en ver en éstas la acción del «fermento evangélico en el corazón humano», y, con angustia y esperanza, Nos exhortamos a todos los hombres a vivir como hermanos, porque todos son hijos del Dios vivo”. Este mismo criterio sobre el origen teológico de la igualdad y fraternidad humanas ha sido reiterado por FRANCISCO I, *Lumen Fidei*, 29 de junio de 2013, 54: “En la «modernidad» se ha intentado construir la fraternidad universal entre los hombres fundándose sobre la igualdad. Poco a poco, sin embargo, hemos comprendido que esta fraternidad, sin referencia a un Padre común como fundamento último, no logra subsistir. Es necesario volver a la verdadera raíz de la fraternidad”.

1156 PABLO VI, Discurso a la LX Asamblea de la Unión Interparlamentaria, 23 de septiembre de 1972: “¿Cómo podría ser de otro modo, dado que algunos de sus elementos pertenecen al patrimonio de los valores universales, cuya afirmación se encuentra, explícita o implícitamente, en la Declaración universal de los Derechos del Hombre, aceptada hoy en día por todos o casi todos, al menos en el plano de los principios?”. Incluso desde postulados

Una síntesis de ambas contribuciones fue realizada por Benedicto XVI, insistiendo en la interrelación entre la razón filosófica y la teológica:

*“Sin embargo, es evidente que los derechos reconocidos y enunciados en la Declaración se aplican a cada uno en virtud del origen común de la persona, la cual sigue siendo el punto más alto del designio creador de Dios para el mundo y la historia. Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones”*¹¹⁵⁷.

*“La Iglesia ha afirmado siempre que los derechos fundamentales, más allá de las diferentes formas en que han sido formulados y de los diferentes grados de importancia que hayan tenido en los diversos contextos culturales, deben ser sostenidos y reconocidos universalmente porque son inherentes a la naturaleza misma del hombre, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios”*¹¹⁵⁸.

Ratzinger explica la doble y complementaria fundamentación -religiosa y filosófica- del cosmopolitismo inherente a los derechos esenciales de la persona.

Este rasgo de universalidad, sin embargo, ha sufrido una fuerte contestación en el pensamiento contemporáneo desde dos perspectivas fuertemente interconectadas, aunque distintas entre sí: el relativismo y el multiculturalismo¹¹⁵⁹.

Difícilmente podrá admitirse la existencia de unos estándares jurídicos compartidos por la especie humana si se afirma la imposibilidad de conocerlos. El relativismo mantiene que, desde la perspectiva gnoseológica, no cabe alcanzar un acuerdo común sobre los valores universales. Por el contrario, el Magisterio defiende que la naturaleza humana proporciona las pautas necesarias para superar este *impasse* que niega la universalidad de los derechos. Esta razón antropológica está relacionada con el cognitivismo ético: no se trata exclusivamente de que teóricamente exista una norma moral común, sino que la misma forma parte –está inmersa- en la propia naturaleza de la

estrictamente laicos –más bien laicistas- se ha insistido en la universalidad de los derechos humanos a partir del concepto de dignidad humana y de los imperativos morales que de ello se derivan, como expone PECES-BARBA, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, cit., p. 311: “Para mantener la imprescindible idea de universalidad *a priori* hay que elevarse desde las pretensiones morales concretas que respaldan cada derecho a la moralidad genérica que respalda al conjunto de los derechos. Quiero decir que una afirmación sobre la universalidad se puede hacer desde la moralidad de los derechos, que es la idea de dignidad humana y de los grandes valores de libertad, de igualdad, de seguridad y de solidaridad, que de una forma u otra siempre han estado siempre presentes en la historia de la cultura, aunque es indudable que las grandes formulaciones han aparecido principalmente, aunque no exclusivamente, en la cultura europea y occidental”.

1157 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008.

1158 BENEDICTO XVI, Discurso a la Academia Pontificia de ciencias sociales, 4 de mayo de 2009.

1159 CONTRERAS, F. J., “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, cit., pp. 79-81, pone de manifiesto que el relativismo ético de diversas corrientes antropológicas -las cuales, paradójicamente, absolutizan identidades culturales sin tener en cuenta otros valores superiores como la dignidad humana o la libertad personal- implica una auténtica patología desconocedora de que lo que resulta común a los distintos seres humanos, con independencia de la cultura a la que pertenezcan, es mucho más importante de lo que les diferencia.

persona y, por tanto, es susceptible de ser conocida por todos¹¹⁶⁰. Basándose en este presupuesto, Juan Pablo II propugnó la superación del discurso relativista:

*“La separación hecha por algunos entre la libertad de los individuos y la naturaleza común a todos, como emerge de algunas teorías filosóficas de gran resonancia en la cultura contemporánea, ofusca la percepción de la universalidad de la ley moral por parte de la razón. Pero, en la medida en que expresa la dignidad de la persona humana y pone la base de sus derechos y deberes fundamentales, la ley natural es universal en sus preceptos, y su autoridad se extiende a todos los hombres”*¹¹⁶¹.

En esta cita, el Papa polaco alude a las doctrinas constructivistas que niegan la naturaleza humana por entenderla un exceso “esencialista” que constreñiría de forma intolerable la libertad del individuo¹¹⁶². Sin embargo, la negación de la naturaleza implica la pérdida del fundamento filosófico que sirve de sustento a la dignidad de la persona y a unos derechos compartidos por todos los seres humanos. Esta falsa concepción de libertad, entendida como indeterminación desligada de la naturaleza y de las exigencias ontológicas básicas del ser humano, acaba diluyendo las razones para defender los derechos de la persona en cualquier tiempo y lugar con grave perjuicio para los más vulnerables¹¹⁶³.

1160 Esta orientación cognitivista no es exclusiva del Magisterio, sino que se comparte por los redactores y el texto de la Declaración Universal, como señalan HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 250: “Así, cuando leemos la Declaración Universal de Derechos Humanos, vemos que los derechos que en ella se reconocen son principios tan básicos que entran dentro del sentido común de la mayoría de las personas razonables (...) los derechos constituyen un conjunto que refleja la visión de la naturaleza humana que puede conocerse mediante el sentido común y la razón. Pero si se niega el concepto de naturaleza humana, no hay base para estos derechos humanos, que se convierten en meros asuntos ideológicos y políticos” y GLENDON, M. A. (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, cit., p. 325: “Chang, Cassin, Malik y Roosevelt [los redactores principales de la Declaración Universal] no eran homogeneizadores, sino universalistas en el sentido de que creían en que la naturaleza humana era la misma en cualquier lugar, y que por medio de la reflexión sobre su experiencia, conocimiento y juicio, todos eran capaces de llegar a ciertas verdades básicas”.

1161 JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 51.

1162 A nuestro entender, la negación de la naturaleza humana sobre presupuestos de una libertad ilimitada se encuentra conectada con la filosofía existencialista, sostenedora de que la existencia precede a la esencia, sin perjuicio de que también pueda relacionarse con el anarquismo moral nietzscheano fundado en la “voluntad de poder” del superhombre. La interpretación de los derechos humanos como realidad desligada de todo orden ético fue en su día rechazada por el CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 41: “Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento [de los derechos del hombre] quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humano no se salva; por el contrario, perece”. En dicha idea insiste MARITAIN, J., (Trad. Palacio, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., pp. 102-103, al afirmar que la libertad no tiende a una mera indefinición, sino hacia la búsqueda y el cumplimiento no coaccionado de aquellos fines que forman parte de la constitución esencial del ser humano y son idénticos para todos.

1163 FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M. E., “Del universalismo abstracto a la universalidad concreta”, *Persona y Derecho*, nº 41, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, pp. 61-62: “Me temo que si se oscurece la conciencia de la universalidad, la propia noción de derechos humanos se debilita. En este sentido, me parece un retroceso el hecho de que en el documento final de la IV Conferencia internacional sobre la Mujer (Beijing, septiembre, 1995) se ha suprimido, por primera vez en un texto de Naciones Unidas, el calificativo de universales aplicado a los derechos humanos. Además, la renuncia al universalidad en el terreno de los principios opera siempre en detrimento de los más débiles, de los peor situados que son los que más necesitan la protección y la legitimación para reivindicar la igualdad que proporciona la idea de derechos universales”.

Juan Pablo II, partiendo de un análisis histórico, constata que la pretensión de dotar de tutela supranacional a los derechos fundamentales constituye la idea esencial sobre la que se construyó la Declaración Universal, por lo que mantener el relativismo en su aplicación universal implica traicionar su verdadero espíritu y finalidad:

*“Este texto [la Declaración Universal], que se presenta como “el ideal común a seguir por todos los pueblos y todas las naciones” (Preámbulo), ha ayudado a la humanidad a tomar conciencia de su comunidad de destino y del patrimonio de valores que pertenecen a toda la familia humana. En la medida en que se ha querido que esta Declaración fuera “universal”, concierne a todos los hombres, en cualquier lugar. A pesar de las reticencias, reconocidas o no, de algunos Estados, el texto de 1948 ha puesto de relieve un conjunto de nociones —impregnadas de tradición cristiana (pienso en particular en la noción de dignidad de la persona)— que se han impuesto como sistema universal de valores. Superando los excesos de los que la persona humana había sido víctima durante los regímenes totalitarios, la Declaración de París quiso “proteger” al hombre, sea quien fuere y dondequiera que se encontrara”*¹¹⁶⁴.

En un arranque de realismo, Wojtyla no se limita a constatar la universalidad como un elemento definitorio del espíritu de la Declaración de 1948, sino que también deja constancia de las reticencias expresadas durante su elaboración acerca de esta característica. Dichas reservas han sido reactualizadas por los seguidores del denominado “multiculturalismo”¹¹⁶⁵, bajo cuyos postulados más radicales se ha llegado a afirmar que este modelo ético universal constituye una imposición de las naciones occidentales a los restantes pueblos del planeta¹¹⁶⁶. Probablemente esta crítica omite, de forma interesada, el hecho de que en la redacción de texto intervinieron personas de muy distintas tradiciones culturales y que las claves axiológicas, si bien se expresaron de acuerdo con las estructuras jurídicas propias de la civilización occidental -derechos subjetivos-, resultan plenamente asumibles por toda la familia humana¹¹⁶⁷.

1164 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 4.

1165 HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l’homme*, cit., pp. 84 y 85, puntualiza que podemos encontrar un precedente a esta crítica multiculturalista en el escepticismo ético de David Hume, quien considera imposible que la razón humana pueda llegar a encontrar una norma común y universal de “buen gobierno” ante la diversidad de culturas, estructuras sociales e ideas de justicia que existen en el mundo.

1166 De esta acusación ha levantado acta GLENDON, M. A. (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, cit., p. 30: “Uno de los más comunes y desafortunados malentendidos contemporáneos sobre la Declaración consiste en considerar que muestra un único modelo de conducta válido, y no que ofrezca un ideal común que ha de llevarse a la práctica en diferentes culturas mediante una legítima variedad de caminos. Esta confusión ha diseminado en muchos lugares la sospecha de que la Declaración Universal es una muestra más del imperialismo cultural de Occidente que con frecuencia se interpone contra todo el movimiento de los derechos humanos”. Los desafíos de las culturas asiática y -especialmente- islámica a los derechos humanos, interpretados como herramientas de imperialismo cultural, también han sido abordados por IGNATIEFF, M. (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., pp. 80-84, MENKE, C. y POLLMANN, A., (Trad. Capdevila, R.), *Filosofía de los derechos humanos*, cit., pp. 82-85, y MONZÓN, A., “Derechos humanos y diálogo intercultural”, cit., pp. 120-123. Según ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos humanos y derecho natural”, cit., pp. 36-37, concurren dos factores que han fomentado este “revisiónismo” multiculturalista de los derechos humanos: El fin de la guerra fría y la política de bloques, con el consiguiente crecimiento de los particularismos nacionales y culturales, y el escepticismo propio de la filosofía posmoderna, negadora de la existencia de una naturaleza humana común.

1167 IGNATIEFF, M. (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 85, GLENDON, M. A. (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos*

La percepción de este peligro ha dado lugar a pronunciamientos de Juan Pablo II en contra de una “reducción etnocéntrica” de los derechos fundamentales:

*“En este sentido, es motivo de seria preocupación el hecho de que hoy algunos nieguen la universalidad de los derechos humanos, así como niegan que haya una naturaleza humana común a todos. Ciertamente, no hay un único modelo de organización política y económica de la libertad humana, ya que culturas diferentes y experiencias históricas diversas dan origen, en una sociedad libre y responsable, a diferentes formas institucionales. Pero una cosa es afirmar un legítimo pluralismo de “formas de libertad”, y otra cosa es negar el carácter universal o inteligible de la naturaleza del hombre o de la experiencia humana”*¹¹⁶⁸.

El punto de equilibrio que encuentra el Pontífice para compaginar la universalidad de los derechos humanos –y de la ley natural- con una sana diversidad cultural radica en establecer una adecuada distinción entre uniformidad y unidad¹¹⁶⁹. Las culturas y las peculiaridades étnico-sociales de los seres humanos gozan de una extraordinaria variedad, pero ello no impide la existencia de un mínimo ético y jurídico, compartido por todos los países y culturas, que surge de la estructura ontológica común a todo individuo¹¹⁷⁰.

Benedicto XVI también ha insistido en el cosmopolitismo de los derechos fundamentales frente a la amenaza del “relativismo multicultural”:

“Arrancar los derechos humanos de este contexto [la ley natural] significaría restringir su ámbito y ceder a una concepción relativista, según la cual el sentido y la interpretación de los derechos podrían variar, negando su universalidad en nombre de los diferentes contextos culturales, políticos, sociales e incluso religiosos. Así pues, no se debe permitir que esta vasta variedad de puntos de vista oscurezca no sólo el hecho de que los derechos son universales, sino que también lo

Humanos, cit., pp. 312, 319-321 y 325, y GONZÁLEZ, A. M., “Derecho natural y derechos humanos: síntesis práctica y complementariedad teórica”, cit., p. 18.

1168 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 5. Desde una perspectiva distinta, estrictamente moral, este Pontífice también ha mantenido una postura contraria a esta versión radical de peculiarismo étnico en *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 33: “Hay que recordar también algunas interpretaciones abusivas de la investigación científica en el campo de la antropología. Basándose en la gran variedad de costumbres, hábitos e instituciones presentes en la humanidad, se llega a conclusiones que, aunque no siempre niegan los valores humanos universales, sí llevan a una concepción relativista de la moral”.

1169 Esta compatibilidad entre universalismo y pluralismo cultural ha sido explicada por ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos humanos y derecho natural”, cit., pp. 46-48, entendiendo que es necesario distinguir entre los derechos humanos, que constituyen una expresión contingente y peculiar de la mentalidad occidental, y la dignidad de la persona, que le sirve de fundamento y posee un valor universal.

1170 Así lo entienden LEGARRE, S. y ORREGO, C., “Los usos del derecho constitucional comparado y la universalidad de los derechos humanos”, cit., p. 27: “Es más, todo multiculturalismo que realmente valore las culturas positivamente no puede fundarse en el nihilismo (...) La valoración positiva de todas las culturas se basa en lo mismo que permite relativizar o limitar el valor de cada cultura; estos es, en el reconocimiento de una común humanidad y de la razón que es capaz de discernir lo bueno de lo malo”. A pesar de ello, GLENDON, M. A., (Trad. Gutiérrez de Cabiedes, T.), *Justicia, razón, derechos*, Ed. Encuentro, Madrid, 2010, pp. 35 y 36, señala que, en ocasiones, es extraordinariamente difícil distinguir entre pluralismo y relativismo cultural.

es la persona humana, sujeto de estos derechos”¹¹⁷¹.

En este caso, el Papa Ratzinger añade a la tradicional argumentación, fundada en la naturaleza y fraternidad humanas, un nuevo elemento: si la naturaleza de la persona es una realidad común a todo el género humano, ello implica la universalización de los derechos que le son inherentes¹¹⁷². Los individuos se desarrollan en el marco cultural y social en que se encuentran inmersos, pero ello no impide la apreciación de una identidad compartida y vinculada a la pertenencia a una misma especie dotada de rasgos esenciales comunes y una singular dignidad. Con dicha afirmación el Santo Padre confirma la idea de que la crisis de la universalidad de los derechos humanos se encuentra estrechamente relacionada con la crisis del mismo concepto de persona, lo cual constituye un problema netamente antropológico¹¹⁷³.

Las consecuencias prácticas de la negación del valor intercultural de los derechos del hombre han sido denunciadas por el Magisterio. Si las organizaciones internacionales encargadas de velar por su tutela caen en la trampa de excepcionar su aplicación, so pretexto de un presunto respeto a la idiosincrasia étnica, dichas entidades se transformarán en burocracias caras e inútiles al carecer de valores universales por los que deban velar y, lo que es más importante, se perderá la oportunidad de que la cultura de los derechos pueda sustentar una convivencia pacífica entre las distintas naciones¹¹⁷⁴.

Conforme a lo expuesto, se aprecia que la vocación universal que se mantiene en la Declaración de 1948 ha sido plenamente asumida por el Magisterio. Esta conclusión no debe llevarnos a ninguna sorpresa en tanto que la propia Iglesia Católica tiene la misión, encomendada directamente por Jesucristo, de ser portadora de un mensaje de salvación dirigido a toda persona, sin distinción de origen, raza, ideología o cultura¹¹⁷⁵. Esta experiencia eclesial sirvió de base para la elaboración

1171 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008.

1172 La tesis contraria del subjetivismo radical, según la cual las cosas sólo existen en la medida que un sujeto las conoce y, por tanto, no es posible alcanzar un acuerdo común sobre los conceptos básicos de la realidad humana, nos aboca al aislamiento, la incomunicación y la tiranía política de la mayoría según HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 61.

1173 *Ibidem.*, p. 229: “Esta es la tesis del profesor Ratzinger, que ha expuesto en varios libros, charlas y artículos. Su punto fundamental es que la racionalidad moderna se encuentra limitada y empobrecida, y que necesitamos redescubrir la racionalidad clásica para entender qué es realmente el ser humano. Sólo una correcta comprensión del ser humano puede formar la base para la democracia y los derechos humanos”.

1174 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 5: “Esta segunda perspectiva [negar el carácter universal de la naturaleza del hombre o de la experiencia humana] hace muy difícil, o incluso imposible, una política internacional de persuasión”, y BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea del Consejo de Europa, 8 de septiembre de 2010: “En diferentes ocasiones he subrayado los riesgos asociados al relativismo en el campo de los valores, los derechos y los deberes. Si se vieran privados de un fundamento objetivo racional, común a todos los pueblos, y se basaran exclusivamente en culturas, decisiones legislativas o sentencias de los tribunales particulares, ¿cómo podrían ofrecer un terreno sólido y duradero para las instituciones supranacionales como el Consejo de Europa, y para vuestra tarea dentro de esta prestigiosa institución?”.

1175 PÍO XII, Discurso a los participantes en el X Congreso Internacional de ciencias históricas, 7 de septiembre de 1955, 24-26: “Lo que a Nos importa es que la Iglesia tiene conciencia de haber recibido su misión y su tarea para todos los tiempos futuros y para todos los hombres y, consiguientemente, que no está ligada a ninguna determinada cultura (...) La Iglesia católica no se identifica con ninguna cultura; su esencia se lo prohíbe. Está presta, sin

histórica de un concepto de fraternidad universal¹¹⁷⁶, constituyendo así una de las principales aportaciones del cristianismo a la filosofía de los derechos del hombre: la igualdad radical de todo ser humano en su dignidad.

7.3 INVIOLABILIDAD/INALIENABILIDAD.

Inviolabilidad e inalienabilidad son dos caras de una misma moneda. Mientras que la primera hace referencia a la defensa de los derechos fundamentales frente a las agresiones exteriores que vulneran su legítimo ejercicio, especialmente por actuaciones arbitrarias del aparato estatal, la segunda pone de manifiesto que los seres humanos tampoco pueden renunciar o desprenderse de aquellos derechos que son inherentes a su condición de persona. Se podría decir que la inviolabilidad es la tutela de los derechos humanos *ad extram* y la inalienabilidad lo es *ad intram*.

Estos caracteres gozan también de la doble fundamentación filosófica y teológica.

El primer escalón para explicar la prohibición de violar, manipular o renunciar a los derechos fundamentales descansa en la propia naturaleza humana, pues constituyen exigencias de trato que no pueden ser conculcadas ni por el Estado, ni por los restantes miembros de la sociedad, ni por el propio individuo¹¹⁷⁷. Así lo han expresado diversos pontífices:

*“El orden mismo absoluto de los seres y de los fines, que presenta al hombre como persona autónoma, es decir, como sujeto de deberes y de derechos inviolables, raíz y término de su vida social”*¹¹⁷⁸.

“...el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y

embargo, a mantener relaciones con todas las culturas”, y PABLO VI, Discurso a los representantes de los Estados en la Organización de las Naciones Unidas, 4 de octubre de 1965, 5: “[Las Naciones Unidas] Constituís un puente entre pueblos, sois una red de relaciones entre los Estados. Estaríamos tentados de decir que vuestra característica refleja en cierta medida en el orden temporal lo que nuestra Iglesia Católica quiere ser en el orden espiritual: única y universal. No se puede concebir nada más elevado, en el plano natural, para la construcción ideológica de la humanidad”.

1176 PABLO VI, Mensaje para la IV Jornada Mundial de la Paz, 14 de noviembre de 1970: “Y por último, estamos en condiciones de ofrecer el argumento supremo: el de la Paternidad divina, común a todos los hombres, proclamada a todos los creyentes. Una verdadera fraternidad entre los hombres para que sea auténtica y vinculante supone y exige una Paternidad trascendente y rebotante de amor metafísico y de caridad sobrenatural”.

1177 LACHANCE, L., (Trad. Horno, L.), *El derecho y los derechos del hombre*, cit., pp. 237-238, identifica como fundamento de la inviolabilidad de estos derechos su pertenencia al patrimonio común de la humanidad forjado por “la aportación irracional de todas las razas, de todos los tiempos y de todas las comarcas”, ligando así la universalidad con la inviolabilidad de los mismos sobre la base de una naturaleza común.

1178 PÍO XII, Radiomensaje “*Benignitas el humanitas*”, 24 de diciembre de 1944, II. Resulta evidente la referencia del Papa Pacelli a la doctrina clásica de la ley natural.

no pueden renunciarse por ningún concepto”¹¹⁷⁹.

“ De la misma naturaleza humana dimana el respeto de la vida, de la integridad física, de la conciencia, del pensamiento, de la fe religiosa, de la libertad personal de todo ciudadano; estos elementos esenciales en la existencia de cada uno no son objeto de una "concesión" del Estado, que "reconoce" solamente estas realidades anteriores a su propio sistema jurídico y que tiene la obligación de garantizar su disfrute”¹¹⁸⁰.

En otras ocasiones, también se ha argumentado el origen de estos rasgos sobre la dignidad común a toda persona¹¹⁸¹, que coloca al ser humano en una situación ontológicamente superior a cualquier otra realidad creada¹¹⁸²:

“¡Ojalá llegue pronto el tiempo en que esta Organización [de las Naciones Unidas] pueda garantizar con eficacia los derechos del hombre!, derechos que, por brotar inmediatamente de la dignidad de la persona humana, son universales, inviolables e inmutables”¹¹⁸³.

“La reciente celebración del XXV Aniversario de la Declaración de los Derechos del Hombre nos recuerda que la Paz verdadera debe fundarse sobre el sentido de la intangible dignidad de la persona humana, de donde brotan inviolables derechos y correlativos deberes”¹¹⁸⁴.

“El efectivo reconocimiento de la dignidad personal de todo ser humano exige el respeto, la defensa y la promoción de los derechos de la persona humana. Se trata de derechos naturales, universales e inviolables”¹¹⁸⁵.

La complementariedad entre la naturaleza humana y su dignidad, como bases de la inviolabilidad e

1179 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 9. Comentando esta encíclica, añade SORIA, C., “Derechos y deberes de la persona humana”, *cit.*, p. 188: “Y precisamente de aquí nacen las propiedades esenciales de estos derechos... porque, al nacer de la naturaleza humana, son derechos universales e inviolables, por eso son también inalienables (PT 8 y 68)”.

1180 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático ante la Santa Sede, 9 de diciembre de 1989, 4.

1181 De hecho, son numerosas las referencias magisteriales en las que se menciona la “dignidad inalienable” como una realidad intrínseca a toda persona: PÍO XII, Discurso al Colegio de Europa de Brujas, 15 de marzo de 1953, JUAN PABLO II, Discurso a la Comisión y al Tribunal Europeo de derechos Humanos, 8 de octubre de 1988, 3, *Fides et Ratio*, 14 de septiembre de 1998, 60, *Ecclesia in Europa*, 28 de junio de 2013, 19, BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 14, Discurso al embajador de Colombia, 9 de febrero de 2007, 4, Discurso en el Palacio Presidencial de Jerusalén, 11 de mayo de 2009, Discurso a los miembros de la Asamblea parlamentaria del Consejo de Europa, 8 de septiembre de 2010, Discurso al embajador de Costa Rica, 3 de diciembre de 2010 y Homilía en la Plaza de la Revolución de La Habana, 28 de marzo de 2012, y FRANCISCO I, Discurso a un grupo de embajadores, 12 de diciembre de 2013, Audiencia General de 29 de enero de 2014 y Discurso a las autoridades y el cuerpo diplomático en Manila, 16 de enero de 2015.

1182 Esta preeminencia ontológica fue resaltada por el CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 26: “Crece al mismo tiempo la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables”.

1183 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 145.

1184 PABLO VI, Mensaje para la VII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1973.

1185 JUAN PABLO II, *Christifideles Laici*, 30 de septiembre de 1988, 38. Dicha idea ha sido reiterada por el mismo Pontífice en el Discurso en la Universidad de Uppsala, 9 de junio de 1989, 5: “La dignidad de la persona puede ser protegida sólo si la persona es considerada inviolable...”, Discurso a la visita “*ad limina*” de los obispos españoles de las provincias eclesiásticas de Sevilla y Granada, 14 de noviembre de 1986, 3, y *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 20

inalienabilidad de los derechos fundamentales, es explicada por el Magisterio como una expresión de la ley natural universal:

*“La universalidad y la inmutabilidad de la norma moral manifiestan y, al mismo tiempo, se ponen al servicio de la absoluta dignidad personal, o sea, de la inviolabilidad del hombre”*¹¹⁸⁶.

La otra raíz en la que se apoyan estos rasgos característicos es de carácter teológico. Al respecto cabe apreciar una evolución en la enseñanza del Magisterio que, en un primer momento, anclaba dicha intangibilidad en la inviolabilidad de los mandatos divinos¹¹⁸⁷, para posteriormente apelar al respeto a la persona como *imago Dei* y, por tanto, dotada de una esencial dignidad que no se puede ignorar¹¹⁸⁸. No obstante, la contradicción es sólo aparente ya que en ambos casos, con distinto lenguaje, se pretende expresar una misma realidad: el carácter trascendente del ser humano exige que, en todo momento y lugar, sea defendido frente a aquellos actos que vulneren su dignidad e innatos derechos¹¹⁸⁹.

La síntesis entre las fuentes, teológica y filosófica, de las que manan la intangibilidad de los derechos esenciales, ha sido proporcionada por la doctrina pontificia desde la perspectiva del origen divino de la naturaleza y la dignidad de la persona:

*“Los derechos de la persona son el elemento clave de todo el orden social. Reflejan las exigencias objetivas e inviolables de una ley moral universal, que tiene su fundamento en Dios, primera Verdad y sumo Bien”*¹¹⁹⁰.

“Sobre este aspecto, la doctrina social de la Iglesia ofrece una aportación específica, que se funda en la creación del hombre «a imagen de Dios» (Gn 1,27), algo que comporta la inviolable dignidad

1186 JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 80.

1187 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 34. 4º. “El saneamiento de esta situación puede obtenerse, cuando se despierte la conciencia de un ordenamiento jurídico, fundada en el supremo dominio de Dios y defendida de toda arbitrariedad humana; conciencia de un ordenamiento que extienda su mano protectora y vindicativa también sobre los inviolables derechos del hombre y los proteja contra los ataques de todo poder humano”, y JUAN PABLO II, *Christifideles Laici*, 30 de septiembre de 1988, 38: “Nadie, ni la persona singular, ni el grupo, ni la autoridad, ni el Estado pueden modificarlos y mucho menos eliminarlos, porque tales derechos provienen de Dios mismo. La inviolabilidad de la persona, [es] reflejo de la absoluta inviolabilidad del mismo Dios...”.

1188 JUAN PABLO II, Discurso en el castillo de Brühl, 15 de noviembre de 1980, 5: “Y hace esto no sólo por fidelidad a la doctrina revelada que le ha sido confiada, sino también por la conciencia de profunda responsabilidad que tiene [la Iglesia] en la defensa de la dignidad del hombre, para cuyo servicio y bien espiritual se reconoce enviada. La Iglesia proclama solemnemente que el hombre es imagen de Dios, de donde deriva su inviolable dignidad”.

1189 JUAN PABLO II, Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de diciembre de 1989, 4: “Superando los excesos de los que la persona humana había sido víctima durante los regímenes totalitarios, la Declaración de París quiso “proteger” al hombre, sea quien fuere y dondequiera que se encontrara. Apareció como esencial, con el fin de evitar la repetición de los horrores que todos tenemos en la memoria, que la esfera inviolable de las libertades y de las facultades propias de la persona humana quedaran al reparo de eventuales coacciones físicas o psíquicas, que el poder político estuviera tentado de imponer”.

1190 JUAN PABLO II, Discurso al Congreso Internacional del UNIV, 7 de abril de 1998, 2.

de la persona humana”¹¹⁹¹.

El carácter natural, innato y prepolítico de los derechos del hombre, origen de su inviolabilidad e inalienabilidad¹¹⁹², impide legitimar cualquier lesión de los mismos que se pretenda llevar a cabo fundándose en la razón de Estado. Y es que la principal misión del poder público será la de velar, como su tesoro máspreciado, por la tutela de los derechos fundamentales de toda persona¹¹⁹³. Sin embargo, esta obligación de abstenerse de violar la dignidad humana no se circunscribe exclusivamente al poder político, sino que también se extiende a los individuos, los grupos sociales, las naciones e incluso las mayorías democráticamente expresadas, los cuales tendrán como límite insoslayable el respeto a los derechos fundamentales¹¹⁹⁴. Tampoco resulta admisible que el mismo titular renuncie o abjure de sus derechos esenciales, dado su inseparabilidad de la misma condición ontológica de persona¹¹⁹⁵.

Una vez analizados los sujetos pasivos, quedan por identificar los beneficiarios de esta intangibilidad de los derechos del hombre. En primer término se encuentra el individuo, pero también deben ser incluidos otros grupos intermedios como la familia¹¹⁹⁶, las entidades

1191 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 45.

1192 BENEDICTO XVI, Discurso a la Comisión Teológica Internacional, 1 de diciembre de 2005: “Anteriores a cualquier ley positiva de los Estados, son universales, inviolables e inalienables; y, por tanto, todos deben reconocerlos como tales, especialmente las autoridades civiles, llamadas a promover y garantizar su respeto”, y Discurso al Parlamento federal alemán, 23 de septiembre de 2011: “Sin embargo, sabiendo que todos los hombres deben confrontarse con trasfondos confesionales diversos o incluso no religiosos, el terreno común para todos se halló en el reconocimiento de algunos derechos inalienables, propios de la naturaleza humana y que preceden a cualquier formulación positiva”.

1193 PÍO XII, Discurso a los filósofos humanistas reunidos en Roma para su congreso internacional, 25 de septiembre de 1949: “A sus ojos [de la Iglesia], estos derechos esenciales son tan inviolables que, contra ellos, ninguna razón de Estado, ningún pretexto de bien común podría prevalecer. Están protegidos por una barrera infranqueable. De este lado, el bien común puede legislar a su gusto. Más allá, no; no puede tocar estos derechos porque son lo que hay de más precioso en el bien común”, y JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la santa Sede, 9 de diciembre de 1989, 4.

1194 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 44.

1195 En términos estrictamente teológicos, y con un interesante fundamento en la correlación entre derechos y deberes, se pronunció sobre esta cuestión LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 30: “A nadie le está permitido violar impunemente la dignidad humana, de la que Dios mismo dispone con gran reverencia... Más aún, ni siquiera por voluntad propia puede el hombre ser tratado, en este orden, de una manera inconveniente o someterse a una esclavitud de alma pues no se trata de derechos de que el hombre tenga pleno dominio, sino de deberes para con Dios, y que deben ser guardados puntualmente”. Desde una perspectiva filosófica, idéntica postura se mantiene por MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., p. 118: “Mi segundo punto concierne al carácter inalienable de los derechos naturales del ser humano. Éstos son inalienables porque se encuentran fundados en la naturaleza misma del hombre, que ciertamente ningún hombre puede perder”, y MARTÍNEZ PUJALTE, A., “Los derechos humanos como derecho inalienable”, en AA. VV. (BALLESTEROS, J., coord.), *Derechos Humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, cit., pp. 93-94, quien enumera las razones por las que la dignidad humana es inalienable: a) la sociabilidad natural del hombre impide que un individuo pueda renunciar a su dignidad pues la misma no es un bien de titularidad individual sino que es compartida por toda la humanidad, b) la pérdida de la dignidad implicaría el incumplimiento de los deberes concretos que tiene el sujeto para con terceras personas, y c) si un ser humano se autodestruye como sujeto de derecho ello equivale a la propia destrucción del Derecho como fuente de vínculos y obligaciones, y eso es algo que jurídicamente no se puede consentir.

1196 PÍO XII, *Summi Pontificatus*, 20 de octubre de 1939, 52, PONTIFICIO CONSEJO DE LA FAMILIA, Carta de los Derechos de la Familia, 22 de octubre de 1983, Preámbulo, letra D, JUAN PABLO II, Discurso ante el cuerpo diplomático de la Santa Sede, 14 de enero de 1984, 7: “Están obligados [los Estados] igualmente a manifestar un respeto cada vez mayor a las libertades y derechos fundamentales de las personas, las familias y los cuerpos intermedios”, y BENEDICTO XVI, Discurso al VI Encuentro Mundial de las Familias, 18 de enero de 2009, 4.

religiosas¹¹⁹⁷, o las minorías nacionales¹¹⁹⁸, éstas últimas especialmente frente a los peligros de discriminación o genocidio.

Otra cuestión que resulta de especial atención para el Magisterio es la incoherencia entre las vulneraciones sistemáticas que sufren estos derechos en la práctica y la solemne declaración formal de su inmunidad¹¹⁹⁹. Esta cuestión dista mucho de ser una reflexión abstracta a la vista de las agresiones cotidianas que sufren las personas en su dignidad, si bien ello no debe conducirnos a un pesimismo fatalista sino a la apertura de nuevos caminos para hacer que los derechos fundamentales sean más efectivos y reales:

“En definitiva, la paz se reduce al respeto de los derechos inviolables del hombre, —«opus iustitiae pax»—, mientras la guerra nace de la violación de estos derechos y lleva consigo aún más graves violaciones de los mismos. Si los derechos humanos son violados en tiempo de paz, esto es particularmente doloroso y, desde el punto de vista del progreso, representa un fenómeno incomprensible de la lucha contra el hombre, que no puede concordarse de ningún modo con cualquier programa que se defina «humanístico». Y ¿qué tipo de programa social, económico, político, cultural podría renunciar a esta definición? Nutrimos la profunda convicción de que no hay en el mundo ningún programa en el que, incluso sobre la plataforma de ideologías opuestas acerca de la concepción del mundo, no se ponga siempre en primer plano al hombre (...) [la Iglesia] debe preguntarse continuamente junto con estos hombres de buena voluntad si la Declaración de los derechos del hombre y la aceptación de su «letra» significan también por todas partes la realización de su «espíritu». Surgen en efecto temores fundados de que muchas veces estamos aún lejos de esta realización y que tal vez el espíritu de la vida social y pública se halla en una dolorosa oposición con la declarada «letra» de los derechos del hombre”¹²⁰⁰.

Dentro de esta defensa de la intangibilidad de los derechos del hombre se propone su reconocimiento jurídico al máximo nivel jurídico mediante normas de rango constitucional¹²⁰¹, unido a las adecuadas garantías jurisdiccionales para tutelarlos y a una completa formación en los valores humanistas para su propagación en el cuerpo social¹²⁰².

1197 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 5 y 6.

1198 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 7.

1199 PABLO VI, Mensaje a la Conferencia de Teherán con motivo del XX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 15 de abril de 1968 y Mensaje en el XXV Aniversario de la Declaración universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre de 1973: “¿Es realmente posible, sin grave peligro para la paz y la armonía de los pueblos, permanecer insensible frente a tantas violaciones graves y a menudo sistemáticas de los derechos humanos, tan claramente proclamados en la Declaración, como universales, inviolables e inalienables?”.

1200 JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17.

1201 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 79.

1202 PABLO VI, Discurso a los participantes en el IV Coloquio internacional sobre la Convención Europea de los Derechos del Hombre, 7 de noviembre de 1975: “Por primera vez, nos parece, se abre a las personas la posibilidad de poder recurrir a un Organismo internacional que da garantías de orden jurídico para la defensa de sus derechos esenciales. Fuera de tales garantías —lo constatamos por desgracia cada día— las declaraciones más bellas de las que podría enorgullecerse la humanidad, corren peligro de quedar sin efecto; y la voz de estas víctimas de la violación de tales derechos puede ser impunemente burlada en su propio país, aunque a veces encuentre eco en la opinión pública internacional”, y JUAN PABLO II, Discurso al embajador de Canadá, 7 de abril de 1979: “El

Un último apunte en el presente apartado es el de la especial atención que se muestra por el Magisterio respecto a la intangibilidad de determinados derechos fundamentales, con significativa mención tanto respecto a la tutela de la vida como de la libertad religiosa y de conciencia.

En cuanto a la defensa de la vida humana en todas sus fases, singularmente en los momentos más vulnerables de la concepción y la muerte, se ha insistido reiteradamente en el ataque que sufre la dignidad de la persona cuando el Estado autoriza o legaliza actos dirigidos a acabar con la existencia de un ser humano como sucede con el aborto o la eutanasia¹²⁰³.

respeto de los derechos inviolables del hombre reclama garantías humanas y jurídicas en el seno de cada nación y en las relaciones entre naciones, y también revisión de comportamientos, a fin de que el respeto se haga realidad en la letra y en el espíritu”, y Discurso a los jueces de la Corte Europea de los Derechos del Hombre, 10 de noviembre de 1980, 4: “El camino seguido por Europa a lo largo de estos treinta años, después del cambio brusco del último conflicto mundial, ha tenido una importancia considerable y ha sido ciertamente positivo, si se piensa, por ejemplo, en la manera de percibir la jerarquía de los derechos, en la preocupación por garantizarles un cuadro legislativo y judicial, en el afán de educar globalmente en el respeto a los demás y en el reconocimiento de los derechos de modo recíproco”.

1203 JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal de la Sacra Rota Romana, 17 de febrero de 1979: “Quizá el siglo XX calificará a la Iglesia como el principal baluarte y sostén de la persona humana en todo el arco de su vida terrena, desde su concepción”, *Christifideles Laici*, 30 de septiembre de 1998, 38: “El titular de tal derecho [a la vida] es el ser humano, en cada fase de su desarrollo, desde el momento de la concepción hasta la muerte natural; y cualquiera que sea su condición, ya sea de salud que de enfermedad, de integridad física o de minusvalidez, de riqueza o de miseria”, Discurso en Uppsala, 9 de junio de 1989, 5, carta a todos los obispos sobre la intangibilidad de la vida humana, 19 de mayo de 1991, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 18: “...justo en una época en la que se proclaman solemnemente los derechos inviolables de la persona y se afirma públicamente el valor de la vida, el derecho mismo a la vida queda prácticamente negado y conculcado, en particular en los momentos más emblemáticos de la existencia, como son el nacimiento y la muerte”, Discurso a los participantes en el Simposio “*Evangelium Vitae*” y al XI Coloquio internacional de Derecho Canónico, 24 de mayo de 1996, 5: “Por esta misma razón, considero un deber hacerme intérprete, una vez más, de estos derechos inviolables del ser humano ya desde su concepción para todos los embriones a los que, frecuentemente, se aplican técnicas de congelación (crioconservación) y que, en muchos casos, se convierten en meros objetos de experimentación o, peor aún, se destinan a una destrucción programada con el respaldo legislativo”, y Mensaje a la XXII Jornada Mundial para la Paz, 8 de diciembre de 1998, 4, BENEDICTO XVI, Discurso al embajador de Guatemala, 31 de mayo de 2008, 5: “Este derecho primario a la alimentación está intrínsecamente vinculado con la tutela y defensa de la vida humana, roca firme e inviolable donde se apoya todo el edificio de los derechos humanos”, Discurso a los jóvenes en Sidney, 17 de julio de 2008: “Pero todo esto no se puede comprender prescindiendo de una profunda reflexión sobre la dignidad innata de toda vida humana, desde la concepción hasta la muerte natural, una dignidad otorgada por Dios mismo y, por tanto, inviolable”, y Discurso al embajador de Colombia, 18 de octubre de 2010, 5: “...deseo manifestar nuevamente el interés que la Iglesia tiene por tutelar y fomentar la inviolable dignidad de la persona humana, para lo cual es esencial que el ordenamiento jurídico respete la ley natural en áreas tan esenciales como la salvaguarda de la vida humana, desde su concepción hasta su término natural” y Discurso a un grupo de obispos de México en visita “*Ad limina apostolorum*”, 15 de septiembre de 2005, y FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 213: “Sin embargo, esta defensa de la vida por nacer está íntimamente ligada a la defensa de cualquier derecho humano. Supone la convicción de que un ser humano es siempre sagrado e inviolable, en cualquier situación y en cada etapa de su desarrollo. Es un fin en sí mismo y nunca un medio para resolver otras dificultades. Si esta convicción cae, no quedan fundamentos sólidos y permanentes para defender los derechos humanos, que siempre estarían sometidos a conveniencias circunstanciales de los poderosos de turno”, Discurso a un grupo de embajadores, 12 de diciembre de 2013: “Exhorto, por lo tanto, a la comunidad internacional a hacer aún más concorde y eficaz la estrategia contra la trata de personas, para que, en todas las partes del mundo, los hombres y las mujeres no sean jamás usados como medios, sino que sean respetados siempre en su dignidad inviolable” y Discurso a los participantes en la Conferencia organizada por la Federación Internacional de Asociaciones Médicas Católicas, 20 de septiembre de 2013, 3: “La credibilidad de un sistema sanitario no se mide sólo por la eficiencia, sino sobre todo por la atención y el amor hacia las personas, cuya vida siempre es sagrada e inviolable”, Discurso al movimiento por la vida italiano, 11 de abril de 2014: “Todo derecho civil se basa en el reconocimiento del primer y fundamental derecho, el de la vida, que no está subordinado a alguna condición, ni cualitativa, ni económica, ni mucho menos ideológica”, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 120: “Dado que todo está relacionado, tampoco es compatible la defensa de la naturaleza con la justificación del aborto. No parece factible un

De igual forma se insiste en el carácter inviolable de la libertad religiosa y de conciencia, en tanto que constituye una manifestación de la prioridad ontológica de la persona frente a la sociedad y al Estado¹²⁰⁴. De acuerdo con ello, la invulnerabilidad de la libertad del ser humano en la búsqueda de las respuestas últimas sobre el interrogante de su trascendencia se conecta con el respeto a lo más profundo de la autonomía personal y, como lógica consecuencia, conlleva la imperiosa necesidad de no ser obstaculizado ni coaccionado en el sincero seguimiento de los dictados de la conciencia¹²⁰⁵.

Para completar la exposición sobre la intangibilidad de los derechos fundamentales, se deben asimismo reseñar otros derechos específicos a los que expresamente se les ha reconocido los atributos objeto del presente apartado. En este sentido, el Magisterio ha insistido en que el derecho a contraer matrimonio y a la procreación¹²⁰⁶, insertados en el núcleo familiar, constituyen derechos inalienables de la persona, del mismo modo que respecto de los derechos al trabajo¹²⁰⁷, a la educación¹²⁰⁸, a la alimentación¹²⁰⁹ o la libertad de información¹²¹⁰.

7.4. UNIDAD/INDIVISIBILIDAD.

Una de las circunstancias en las que más incide actualmente el Magisterio es la vocación unitaria de la Declaración Universal. Ello no es cuestión baladí, puesto que responde a uno de los mayores retos a los que se enfrenta la cultura de los derechos humanos en la actualidad: su consideración como un todo coherente.

No resulta extraño que, por parte de la doctrina más crítica, se censure como forzada la unidad de estos derechos fundándose en el antagonismo existente en el espíritu que anima a unos y otros. Mientras los llamados derechos de primera generación se entienden como reacciones frente al atropello por parte del Estado en aquella esfera de autonomía del individuo que debe quedar a salvo de injerencias externas, los de carácter económico y social recaban, por contra, una presencia de los

camino educativo para acoger a los seres débiles que nos rodean, que a veces son molestos o inoportunos, si no se protege a un embrión humano aunque su llegada sea causa de molestias y dificultades”.

1204 JUAN PABLO II, Mensaje a los Jefes de Estado de los países firmantes del Acta de Helsinki, 1 de septiembre de 1980, 5, *Redemptoris Missio*, 7 de diciembre de 1990, 39, Mensaje para la XXIV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1990, I, BENEDICTO XVI, Discurso al embajador de España, 27 de mayo de 2006, y Discurso a los miembros de la Internacional Demócrata de Centro y Demócrata Cristiana, 21 de septiembre de 2007, y FRANCISCO I, Ángelus, 26 de diciembre de 2014. Este carácter inalienable de la libertad religiosa ya fue defendido, frente a los excesos del totalitarismo nazi, por PÍO XI, *Mit brennender Sorge*, 14 de marzo de 1937, 36 y 42.

1205 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1987, I.

1206 PÍO XII, Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de Médicos Católicos, 29 de septiembre de 1949 y PABLO VI, *Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967, 37, y *Octogesima Adveniens*, 14 de mayo de 1971, 18.

1207 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 34, 3º, JUAN PABLO II, *Laborem Exercens*, 14 de septiembre de 1981, 19.

1208 JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, 36 y 40.

1209 FRANCISCO I, Discurso a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares, 28 de octubre de 2014.

1210 PABLO VI, Discurso a los participantes en el Seminario regional europeo de las Naciones Unidas sobre libertad de información, 17 de abril de 1964.

poderes públicos que asegure su efectividad¹²¹¹. En este sentido, aquéllos serían derechos de abstención y éstos de intervención, lo cual significa, por lo general, que los Estados puedan garantizar con mayor facilidad los derechos civiles y políticos que los sociales y económicos, ya que la puesta en práctica de éstos últimos depende, de forma decisiva, tanto de las dotaciones presupuestarias existentes como de la intervención de otros agentes¹²¹².

Analizando el Magisterio más reciente, Juan Pablo II ya defendió la necesidad de una aplicación coherente y uniforme de los derechos humanos en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*¹²¹³. Sin embargo, fue en *Centesimus Annus* donde desarrolló su idea de la indivisibilidad de estos derechos desde el punto de vista de la práctica económica:

“Estas consideraciones generales se reflejan también sobre el papel del Estado en el sector de la economía. La actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario, supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes. La primera incumbencia del Estado es, pues, la de garantizar esa seguridad (...) Otra incumbencia del Estado es la de vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos

1211 PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., p. 85: “La aparición de los derechos sociales ha supuesto una notable variante en el contenido de los derechos fundamentales. Principios originariamente dirigidos a poner límite a la actuación del Estado se han convertido en normas que exigen su gestión en el orden económico y social”. Asimismo, resultan de especial interés las reflexiones de SÁNCHEZ CÁMARA, I., “El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos”, cit., p. 252-253, resaltando la contraposición entre un mayor ámbito de libertad individual, consecuencia de los derechos civiles y políticos, y el incremento de poder del Estado, para garantizar los derechos económicos, sociales y culturales, constituyen un antagonismo casi insalvable, y HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l’homme*, cit., pp. 39-41, que subraya la contradicción existente entre los modelos de Estado mínimo, correspondiente a los derechos civiles y políticos y que responde a una demanda de abstención de los poderes públicos, y Estado del bienestar, al que se demanda su intervención para asegurar la prestaciones propias de los derechos de segunda generación, así como el peligro de que éste último se convierta en el supremo controlador de una sociedad civil “administrada” a modo de *Gran Hermano*. No obstante, entendemos que el carácter insustituible de la intervención estatal para hacer efectivos los derechos económicos y sociales no constituye un dogma inmutable ya que, como apunta GLENDON, M. A. (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, cit., p. 182, varios redactores de la Declaración universal -Loutfi, Malik, Cassin y Roosevelt- insistieron en que otras instituciones de la sociedad civil, como las iglesias o las asociaciones profesionales, también podían promover la efectividad de estos derechos con lo que se superaba la identificación entre derechos sociales y estatismo. Éste criterio también se defiende por CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (II)”, cit., p. 243: “El principio que subyace a los derechos sociales... es irrenunciable en una sociedad civilizada. Sin embargo, no es en absoluto evidente que el derecho a la educación-sanidad-pensiones implique necesariamente la completa estatalización de los servicios correspondientes. Son concebibles otras soluciones menos costosas y menos inhibitorias de la creación de riqueza”.

1212 Para que el Estado respete el derecho a no torturar a las personas es suficiente con que se limite a no llevarlo a cabo y a adoptar las medidas necesarias contra quienes contravengan la prohibición. Sin embargo, esta fácil aplicación no se producirá en relación con el derecho al trabajo, para lo cual no es suficiente con la iniciativa de los poderes públicos sino que requerirá una poderosa colaboración del sector empresarial que será, en definitiva, el principal motor de la creación de empleo. Otro supuesto semejante ofrece HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l’homme*, cit., pp. 44-45, en relación con la denominada “discriminación positiva”, que si bien garantiza determinados derechos como el acceso a la educación, la cultura o el trabajo aciertos colectivos, implican una vulneración del principio de igualdad ante la ley y no discriminación respecto a los grupos no favorecidos por dicho criterio.

1213 JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 33: “No sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los *derechos humanos*, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los *derechos de las Naciones y de los pueblos*”.

en el sector económico; pero en este campo la primera responsabilidad no es del Estado, sino de cada persona y de los diversos grupos y asociaciones en que se articula la sociedad. El Estado no podría asegurar directamente el derecho a un puesto de trabajo de todos los ciudadanos, sin estructurar rígidamente toda la vida económica y sofocar la libre iniciativa de los individuos. Lo cual, sin embargo, no significa que el Estado no tenga ninguna competencia en este ámbito, como han afirmado quienes propugnan la ausencia de reglas en la esfera económica. Es más, el Estado tiene el deber de secundar la actividad de las empresas, creando condiciones que aseguren oportunidades de trabajo, estimulándola donde sea insuficiente o sosteniéndola en momentos de crisis”¹²¹⁴.

El Papa polaco propugna en este texto una doble función del Estado en la vida económica, la cual afectará de forma diferente según el grupo de derechos que se deba tutelar. Por un lado, está llamado a tutelar los derechos individuales a la propiedad, la libre empresa y la seguridad jurídica para fomentar así la iniciativa privada y, del otro, debe coordinarse con una intervención pública que garantice los legítimos derechos de los trabajadores. Esta segunda faceta no debe realizarse de forma directa, sino facilitando la consecución de dichos objetivos mediante una normativa laboral adecuada y una política de fomento. Podemos decir que la unidad entre los distintos derechos se articula, en este caso, mediante una ajustada complementariedad entre el dinamismo empresarial (libertades individuales) y la intervención pública (derechos sociales), basada en el principio de subsidiariedad de la actividad estatal¹²¹⁵.

Desde un plano jurídico, Wojtyla también defendió el modelo unitario fundándose en una adecuada hermenéutica de la Declaración de 1948:

“Por esa razón, requiere hoy una atención renovada a los derechos sociales y económicos, en el marco general de los derechos humanos, que son indivisibles. Es importante rechazar toda tentativa de negar una real consistencia jurídica a estos derechos, y es necesario reafirmar que está comprometida la responsabilidad común de todos los protagonistas, poderes públicos, empresas y sociedad civil, para llegar a su ejercicio efectivo y pleno (...) Situar en el centro de la reflexión la promoción de un solo derecho o de una sola categoría de derechos, en detrimento de la integridad de los derechos humanos, significaría traicionar el espíritu de la misma Declaración universal”¹²¹⁶.

1214 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 48.

1215 La aplicación de este principio en la vida económica actual ha sido magistralmente expuesta por BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 28: “Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiariedad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio”.

1216 JUAN PABLO II, Discurso al Congreso mundial sobre la pastoral de derechos humanos, 4 de julio de 1998, 4 y 5. También comparte esta reflexión GLENDON, M. A. (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, pp. 333-334: “Una de las principales ideas fundacionales de Naciones Unidas y de la estructura de la Declaración es que la pobreza y la discriminación son las raíces que generan atrocidades y conflictos armados (...) Estas ideas encontraron su lugar en la insistencia de la declaración para vincular la libertad y la seguridad social, y éstas con la paz. Generalmente, ese aspecto de la declaración desafortunadamente se ignora hoy en día (...) La capacidad de la Declaración para sortear los retos que tiene frente a sí se pone en riesgo por la costumbre de leer sus interrelacionados artículos como garantías esencialmente separadas”.

Una vez expuestos los argumentos económicos y jurídicos que justifican la unidad de los derechos humanos, Juan Pablo II añade otra explicación, de corte filosófico, basada en la existencia de un concepto unitario de dignidad humana que abarca a la totalidad de los ámbitos y necesidades de la persona:

“Sobre este aniversario [de la Declaración Universal de los Derechos Humanos], sin embargo, se ciernen las sombras de algunas reservas manifestadas sobre dos características esenciales de la noción misma de los derechos del hombre: su universalidad y su indivisibilidad. Estos rasgos distintivos han de ser afirmados con vigor para rechazar las críticas... de quien empobrece el concepto de dignidad humana negando consistencia jurídica a los derechos económicos, sociales y culturales. Universalidad e indivisibilidad son dos principios guía que exigen siempre la necesidad de arraigar los derechos humanos en las diversas culturas, así como de profundizar en su dimensión jurídica con el fin de asegurar su pleno respeto”¹²¹⁷.

“Los derechos humanos son agrupados tradicionalmente en dos grandes categorías que incluyen, por una parte, los derechos civiles y políticos y, por otra, los económicos, sociales y culturales. Ambas categorías están garantizadas, si bien en grado diverso, por acuerdos internacionales; en efecto, los derechos humanos están estrechamente entrelazados unos con otros, siendo expresión de aspectos diversos del único sujeto, que es la persona. La promoción integral de todas las categorías de los derechos humanos es la verdadera garantía del pleno respeto por cada uno de los derechos (...) Quisiera destacar, sin embargo, que ningún derecho humano está seguro si no nos comprometemos a tutelarlos todos. Cuando se acepta sin reaccionar la violación de uno cualquiera de los derechos humanos fundamentales, todos los demás están en peligro”¹²¹⁸.

Conviene resaltar que este último texto insiste en las amenazas que en el momento presente acechan a la indivisibilidad de la Declaración de 1948. Una de ellas radica en la interdependencia de todas sus partes, de forma que la sistemática negación de uno sólo de estos derechos –especialmente de los que se consideran troncales y condicionantes de la propia existencia humana- pone en peligro el futuro de los demás, ya que la dignidad de la persona, entendida como un absoluto jurídico, no admite excepciones¹²¹⁹. En este sentido, su unicidad está intrínsecamente ligada al carácter innegociable de los valores que defiende. Es más, cada generación de derechos se presenta como una garantía y presupuesto indispensable de la siguiente, explicando de esta manera la continuidad entre derechos civiles, políticos, socio-culturales y de última generación:

1217 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1997, 2. este pontífice también insistió en la relación entre los principios hermenéuticos de universalidad e indivisibilidad de los derechos humanos en el Mensaje por el 50º Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, 30 de noviembre de 1998 y el Discurso a los miembros del Comité de informaciones e iniciativas a favor de la paz, 5 de marzo de 1999, 2.

1218 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 3.

1219 FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ. M. E., “Derechos humanos: Del universalismo abstracto a la universalidad concreta”, *cit.*, p. 85: “... la dignidad humana es una unidad concreta y compleja, cuya realización se diversifica en una multiplicidad de exigencias, pero que responden a una dinámica unitaria. Revela la ineludibilidad de una comprensión integral del ser humano, que tenga en cuenta su corporeidad, vinculada al conjunto de la naturaleza en la que habita, la indivisibilidad de sus capacidades físicas y espirituales y la complejidad de sus necesidades”.

“A partir de estas libertades y derechos fundamentales, se desarrollan, como en círculos concéntricos, los derechos del hombre como ciudadano, como miembro de la sociedad y, más ampliamente, como parte integrante de un medio ambiente que debe ser humanizado.

En primer término, los derechos civiles garantizan a la persona sus libertades individuales y obligan al Estado a no inmiscuirse en el terreno de la conciencia individual. Luego, los derechos políticos facilitan al ciudadano su participación activa en los asuntos públicos de su propio país.

No cabe ninguna duda de que entre los derechos fundamentales y los derechos civiles y políticos existe una interacción y un mutuo condicionamiento. Cuando los derechos del ciudadano no se respetan, es casi siempre en detrimento de los derechos fundamentales del hombre. La separación de los poderes en el Estado y el control democrático son condiciones indispensables para su efectivo respeto. La fecundidad implicada en la noción de derecho del hombre también se manifiesta en el desarrollo y la formulación cada vez más precisa de los derechos sociales y culturales. A su vez, éstos son mejor garantizados cuando su aplicación está sometida a una verificación imparcial. Un Estado no puede privar a sus ciudadanos de sus derechos civiles y políticos, ni siquiera bajo el pretexto de querer asegurar su progreso económico o social”¹²²⁰.

De esta manera, Juan Pablo II defiende la unidad del sistema de derechos partiendo de una doble afirmación. La primera, haciéndose eco de la crítica marxista al formalismo de las Declaraciones ilustradas, es que no cabe invocar los derechos individuales sin tomar en consideración los de carácter social. En segundo lugar, añade que tampoco deben obviarse las libertades políticas y civiles en aras de un hipotético progreso económico y social, como defienden falazmente las dictaduras comunistas¹²²¹.

1220 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa sede, 9 de enero de 1989, 5.

1221 También se ha insistido en esta unidad e interdependencia entre las distintas generaciones o grupos de derechos por HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 112: “Los derechos políticos y los económicos que forman la base de la igualdad están íntimamente conectados, en la sociedad nacional y en la internacional (...) Los dos conjuntos de derechos humanos están juntos, y sólo pueden realizarse en un sistema político que promueva el voto igualitario, la libertad de prensa, la libertad de reunión, etc.”, OLLERO, A., “Para una teoría jurídica de los derechos humanos”, cit. p. 116: “Sería desafortunado hacer reaparecer con excusas técnicas un alternativismo, mutuamente sustitutivo, entre “libertades” y “prestaciones “económicas, sociales y culturales”. Ni cabe entender éstas desde una óptica estatista, ni considerar las “libertades” como el freno extrínseco de un poder estatal arbitrario. Respetar los derechos supone, más bien, una autolimitación intrínseca del ejercicio del poder, que sin dejar de ser “político” se hace así radicalmente jurídico”, y FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M^a. E., “Derechos humanos: Del universalismo abstracto a la universalidad concreta, cit., p. 87: “Como puede verse, cada uno de los derechos humanos básicos se diversifica en una serie de derechos tanto de primera, como de segunda generación (...) Por otra parte, los derechos de tercera generación, en general, explicitarían las condiciones que hacen posibles los derechos de las generaciones anteriores y, en este sentido, entroncarían también con la finalidad básica de la defensa de la libertad y la dignidad expresada en la corporeidad y en la libertad”. En contra de esta postura favorable a la compatibilidad, podemos mencionar a VILLEY, M., *Le droit et les droits de l’homme*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1983, p. 13: “Cierta literatura cristiana progresista cultiva el sueño de reconciliar los derechos del hombre de 1789 y los derechos “sociales y económicos”. Pero eso es la cuadratura del círculo”, SÁNCHEZ CÁMARA, I., “El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos”, cit., pp. 252-253: “Por si esto fuera poco existen además dos concepciones distintas, y aún antagónicas de los derechos (...) Constituye además una torpe falacia pretender que la libertad y la igualdad puedan crecer ilimitadamente sin estorbarse una a otra... La independencia individual y la igualdad no son amigas fraternas sino, en parte, rivales que se disputan un terreno común”, y DE CASTRO-CID, B., “La crisis del

Wojtyla también ha analizado la interrelación entre derechos fundamentales, dignidad humana y unidad de la persona:

*“El criterio de fondo de todo ordenamiento jurídico recto debe ser siempre la referencia a la persona humana, en cuanto depositaria de una dignidad inalienable, tanto en su dimensión individual como en la comunitaria. Así, es importante hacer todo lo posible para llevar a cabo una efectiva tutela de los derechos humanos fundamentales, pero sin elaborar en torno a ellos teorías y comportamientos orientados a privilegiar sólo algunos aspectos de estos derechos, o los correspondientes a intereses y sensibilidades particulares de un determinado momento histórico. De este modo se olvidaría el principio esencial de la indivisibilidad de los derechos del hombre, que tiene su fundamento en la unidad de la persona humana y en su dignidad intrínseca”*¹²²².

Todo ser humano tiene una esencial vocación comunitaria dada su sociabilidad natural, pero su dimensión individual no queda absolutamente alienada o ignorada por su pertenencia a una comunidad¹²²³. Por tanto, es la propia consideración de la persona como una unidad que se desarrolla simultáneamente en los ámbitos individual y colectivo lo que sirve de base a la interpretación unitaria de los derechos fundamentales. Si sólo insistimos en la esfera del individuo se pierde la referencia comunitaria y de solidaridad. Por el contrario, si exclusivamente valoramos la dimensión social se corre el riesgo de dejar al sujeto indefenso frente a la opinión de la mayoría.

También Benedicto XVI ha abundado con especial énfasis en la consideración unitaria de los derechos de la persona:

“No obstante, hoy es preciso redoblar los esfuerzos ante las presiones para reinterpretar los fundamentos de la Declaración y comprometer con ello su íntima unidad, facilitando así su alejamiento de la protección de la dignidad humana para satisfacer meros intereses, con frecuencia particulares. La Declaración fue adoptada como un “ideal común” (preámbulo) y no puede ser

modelo de la Declaración Universal de 1948”, *Persona y Derecho*, nº 25, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, p. 15: “La Declaración Universal acepta y consolida el tradicional enfrentamiento entre los derechos de libertad y los Derechos de igualdad...”, si bien discrepamos de esta última afirmación al entender que no estamos ante un enfrentamiento, sino ante un reconocimiento complementario y equilibrado.

1222 JUAN PABLO II, Discurso a los participantes de un simposio organizado por la Universidad Lateranense, 21 de marzo de 2002, 7.

1223 Singular importancia en este intento de síntesis tiene la aportación de MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., pp. 120-124, quien distingue entre dos perspectivas diferentes para explicar la unicidad de los derechos recogidos en la Declaración Universal y, por ende, de la ley natural. Una cosa es el carácter ontológicamente inmutable de la ley natural y otra muy diferente es su percepción gnoseológica, según la cual la toma de conciencia de estos derechos es progresiva y tiene lugar a través de diversos acontecimientos concretos que se desarrollan en el tiempo y en el espacio, y del otro, observa que la realidad histórica pone de manifiesto que unos derechos se reivindican o conquistan frente a otros en las distintas épocas. Ello es consecuencia de no estamos ante derechos ilimitados, al modo de la ley divina, ya que se entrecruzan y restringen entre sí como productos propios de la siempre perfectible acción humana. Sin embargo, esto no significa que la relación entre las distintas generaciones de derechos sean irreconciliables o incommensurables –lo cual es más bien producto de una exacerbación de componentes ideológicos capitalistas o marxistas-, sino que requieren un principio director común o de “unificación dinámica” para su puesta en práctica, optando el filósofo francés por los criterios propios de la escuela personalista.

*aplicada por partes separadas, según tendencias u opciones selectivas que corren simplemente el riesgo de contradecir la unidad de la persona humana y por tanto la indivisibilidad de los derechos humanos”*¹²²⁴.

El Pontífice alemán aporta dos reflexiones básicas sobre el estado actual de la cuestión. La primera es la constatación del peligro generado por corrientes interpretativas de corte relativista que, en el fondo, pretenden la supremacía de intereses particulares sobre el bien común de la humanidad. En segundo lugar, la unidad de la Declaración Universal se funda en una realidad antropológica: la unidad del propio ser humano expresada en sus necesidades, facultades y aspiraciones¹²²⁵. Asimismo, se reafirma esta interpretación desde un análisis literal del texto de la declaración de 1948, el cual pone de manifiesto la unidad del texto y la necesidad de una hermenéutica integradora y no disgregadora de las distintas partes del mismo, apoyándose en los principios hermenéuticos de interpretación sistemática –visión de conjunto del documento- y teleológica –búsqueda de la finalidad perseguida por la norma-.

Asimismo, Ratzinger ratifica la doctrina de su predecesor según la cual cada generación de derechos constituye un pilar esencial para que la siguiente pueda asentarse. Ello significa, en otras palabras, que los derechos no deben defenderse unos contra otros, sino aplicarse como elementos comunes de un todo armónico que guardan entre sí una recíproca interdependencia:

*“El que trabaja por la paz debe tener presente que, en sectores cada vez mayores de la opinión pública, la ideología del liberalismo radical y de la tecnocracia insinúan la convicción de que el crecimiento económico se ha de conseguir incluso a costa de erosionar la función social del Estado y de las redes de solidaridad de la sociedad civil, así como de los derechos y deberes sociales. Estos derechos y deberes han de ser considerados fundamentales para la plena realización de otros, empezando por los civiles y políticos”*¹²²⁶.

Este párrafo pone de manifiesto otro requisito para desarrollar un adecuado equilibrio entre los derechos de primera y segunda generación. La efectividad de los derechos económicos, sociales y culturales no requiere una intervención exclusiva y excluyente del Estado sino que también posibilita la de las entidades integradas en la sociedad civil que así lo deseen, cuya existencia y autonomía de organización y acción se encuentran garantizadas por las libertades de asociación,

1224 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008.

1225 En idéntico sentido se ha pronunciado FRANCISCO I, *Lumen Fidei*, 29 de junio de 2013, 54: “En la «modernidad» se ha intentado construir la fraternidad universal entre los hombres fundándose sobre la igualdad. Poco a poco, sin embargo, hemos comprendido que esta fraternidad, sin referencia a un Padre común como fundamento último, no logra subsistir”.

1226 BENEDICTO XVI, Mensaje para la XLVI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2012, 4. No obstante, cabe puntualizar que las doctrinas económicas liberales, si bien propugnan una importante restricción del intervencionismo estatal en materia económica por entenderlo distorsionador de la lógica del mercado, en ningún caso pretende la eliminación de las redes solidarias de la solidaridad civil sino más bien que recuperen su protagonismo frente a un exceso asfixiante de burocracia.

religiosa y de conciencia¹²²⁷. De esta forma se establece una adecuada conexión entre las distintas escalas de derechos ya que precisamente serán organizaciones privadas, creadas bajo el manto de las libertades individuales, las que intervengan de forma decisiva en un efectivo cumplimiento de los derechos de contenido económico y, al mismo tiempo, corrijan las tentaciones antidemocráticas propias del estatalismo asistencialista¹²²⁸.

Sobre estas bases de carácter filosófico y jurídico, el Papa alemán no ha cesado de proclamar la “unidad indisociable” y la “indivisibilidad” de los derechos humanos¹²²⁹.

No obstante, el discurso en favor de una interpretación completa e íntegra de la Declaración Universal ha encontrado un nuevo filón en las declaraciones pontificias. Ya no se trata, como sucedió durante la época de la Guerra Fría, de encontrar un punto de equilibrio entre derechos individuales y sociales. En la actualidad ha cobrado singular relevancia la necesidad de conseguir una adecuada tutela de la familia frente a una concepción solipsista, hedonista y disolvente de las relaciones sociales en la que prima el capricho particular frente al interés del núcleo familiar¹²³⁰.

1227 La necesidad de mantener una adecuada cooperación entre el Estado y la sociedad civil para atender a las necesidades materiales de la persona y sus derechos sociales, reconociendo amplia autonomía a las iniciativas privadas en este campo y denunciando el asistencialismo, ha sido defendida por JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 48: “No obstante, no han faltado excesos y abusos que, especialmente en los años más recientes, han provocado duras críticas a ese Estado del bienestar, calificado como «Estado asistencial». Deficiencias y abusos del mismo derivan de una inadecuada comprensión de los deberes propios del Estado. En este ámbito también debe ser respetado el *principio de subsidiariedad*. Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común. Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos. Efectivamente, parece que conoce mejor las necesidades y logra satisfacerlas de modo más adecuado quien está próximo a ellas o quien está cerca del necesitado”, BENEDICTO XVI *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 28: “El Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo, se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial que el hombre afligido —cualquier ser humano— necesita: una entrañable atención personal. Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiariedad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio. La Iglesia es una de estas fuerzas vivas: en ella late el dinamismo del amor suscitado por el Espíritu de Cristo”, y el PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, n. 356: “La tarea del Estado, en relación a estos bienes [colectivos y de uso común], es más bien la de valorizar todas las iniciativas sociales y económicas, promovidas por las formaciones intermedias que tienen efectos públicos. La sociedad civil, organizada en sus cuerpos intermedios, es capaz de contribuir al logro del bien común poniéndose en una relación de colaboración y de eficaz complementariedad respecto al Estado y al mercado, favoreciendo así el desarrollo de una oportuna democracia económica. En un contexto semejante, la intervención del Estado debe estructurarse en orden al ejercicio de una verdadera solidaridad, que como tal nunca debe estar separada de la subsidiariedad”.

1228 La excesiva intervención estatal implica, según HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l'homme*, cit., p. 41, los siguientes riesgos: inflación legislativa, multiplicación de reglamentaciones, pérdida de iniciativa privada y transformación de los ciudadanos independientes en beneficiarios asistidos. A ello podríamos añadir otras consecuencias indeseables como el incremento innecesario e ineficaz de los presupuestos públicos, pérdida de competitividad económica, manipulación del voto que se muestra cautivo de las distintas ayudas públicas y, en definitiva, un importante déficit en el proceso democrático que resulta fuertemente viciado por un discurso demagógico.

1229 BENEDICTO XVI, Discurso en el Palacio del Elíseo a las autoridades francesas, 12 de septiembre de 2008, y Discurso a los miembros de la Asamblea del Consejo de Europa, 8 de septiembre de 2010, respectivamente.

1230 Esta coherencia del Magisterio, en defensa de la interpretación unitaria de la Declaración Universal en distintos

A modo de conclusión, el Magisterio propone las siguientes pautas para alcanzar una armonización entre las distintas generaciones de derechos:

- Regla General: Interpretación equilibrada y unitaria de los derechos reconocidos en la Declaración Universal.
- Prioridad temporal: No cabe la construcción del Estado de derecho, ni la atención pública efectiva a las necesidades socio-económicas, si no se parte de una efectiva y real implantación de los derechos y libertades de primera generación¹²³¹. De hecho, no es casualidad que surgieran en primer lugar las libertades civiles y, posteriormente, sobre ellas se fueran construyendo las restantes reivindicaciones inherentes al desarrollo del individuo y de la sociedad, puesto que el primado del reconocimiento de una esfera de libertad del sujeto constituye un *prius* lógico respecto a las demandas de igualdad y fraternidad, mostrándose como presupuesto necesario y primario -aunque insuficiente por sí solo- para la adecuada tutela jurídica de la dignidad humana¹²³².
- Criterio de excepción: En aquellos casos concretos en los que concurra la colisión evidente de unos derechos contra otros, se requiere la utilización de criterios hermenéuticos de razón práctica aplicados por los tribunales de justicia¹²³³.

momentos históricos, ha sido puesta de manifiesto por GLENDON, M. A., “The influence of Catholic Social Doctrine on Human Rights”, en PONTIFICIA ACADEMIA DE CIENCIAS SOCIALES, *Catholic Social Doctrine and Human Rights*, Acta 15, Ciudad del Vaticano, 2010, p. 78, consultado en www.pass.va/content/dam/scienze sociali/pdf/acta15/acta15-glendon.pdf, visitada el 16 de diciembre de 2015. Como prueba de este criterio de unidad, podemos mencionar los pronunciamientos de BENEDICTO XVI, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013. “Los derechos se confunden con frecuencia con manifestaciones exacerbadas de autonomía de la persona, que se convierte en autorreferencial, ya no está abierta al encuentro con Dios y con los demás y se repliega sobre ella misma buscando únicamente satisfacer sus propias necesidades. Por el contrario, la defensa auténtica de los derechos ha de contemplar al hombre en su integridad personal y comunitaria”, y FRANCISCO I, Discurso a las autoridades en Tirana, 21 de septiembre de 2014: “... junto los derechos individuales hay que tutelar los de las realidades intermedias entre el individuo y el Estado, en primer lugar la familia”.

1231 IGNATIEFF, M. (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., pp. 107-108: “Aquellos que insisten en que los derechos civiles y políticos necesitan completarse con otros derechos económicos y sociales están en lo cierto –cuando afirman que los derechos individuales sólo pueden ejercerse correctamente en el marco de los derechos colectivos-, pero pueden estar ocultando la relación de jerarquía entre lo individual y lo colectivo. Los derechos individuales pueden ser difíciles de ejercer sin los derechos colectivos, pero los derechos colectivos acaban en tiranía en ausencia de los derechos individuales”. Y podríamos añadir que la caída de los Estados totalitarios comunistas en el este de Europa a fines del siglo pasado así lo ha confirmado, quien renuncia a un Estado de derecho perderá primero sus libertades políticas, y posteriormente descubrirá que los derechos colectivos se encuentran más garantizados en un sistema de libertades civiles que en otros regímenes dictatoriales de distinto signo.

1232 TRUYOL, A., *Los derechos humanos. Declaraciones y convenios internacionales*, cit., p. 106: “El hecho de que los derechos individuales fueran, por lo que yo llamaría una razón de “urgencia política”, los primeros en ser reivindicados y reconocidos, no ha de hacer olvidar que sobre la base de su admisión se formularon y desarrollaron los derechos económicos, sociales y culturales”.

1233 Precisamente en este punto presta un singular servicio la doctrina del iusnaturalismo clásico, implementando los mecanismos hermenéuticos y de aplicación imprescindibles para llevar al efecto, de una manera concreta, las exigencias de unos derechos fundamentales proclamados en abstracto, *vid.*, GONZÁLEZ, A. M., “Derecho natural y derechos humanos. Síntesis práctica y complementariedad teórica”, cit., pp. 73-98.

7.5 OTROS CARACTERES.

Además de los rasgos anteriormente mencionados, comúnmente admitidos por la doctrina como específicos de los derechos humanos en la Declaración Universal de 1948, el Magisterio ha insistido en otras notas que los iluminan. Dentro de las mismas podemos llevar a cabo otra subclasificación: cualidades que son análogas a las ya enumeradas o las que reportan algún aspecto novedoso a las anteriores.

Dentro de las primeras, se incluyen las expresiones “derechos irrenunciables”¹²³⁴ “imprescriptibles”¹²³⁵ y “no negociables”¹²³⁶. Con ello se pretende insistir en la inalienabilidad de estos derechos por su titular y en la inviolabilidad por los poderes públicos, de forma que no resultan susceptibles de ser ignorados al ser inherentes a toda persona como expresión de su dignidad.

En el segundo grupo, se comprenden las características dotadas de una mayor originalidad:

- “Derechos objetivos”¹²³⁷. Este calificativo la idea de que tales derechos no son resultado de

1234 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 16 de abril de 1963, 9, y JUAN PABLO II, Discurso al embajador de Liechtenstein, 27 de enero de 1986, 2, y Mensaje para la LXXXVII Jornada Mundial de las Migraciones, 2 de febrero de 2001, 3: “Por eso [la Iglesia] no se cansa de afirmar y defender la dignidad de la persona, destacando los derechos irrenunciables que de ella se desprenden”.

1235 PÍO XII, Discurso a la Curia romana por Navidad, 24 de diciembre de 1940, 26.5 y Discurso a la Organización Internacional del Trabajo, 19 de noviembre de 1954, PABLO VI, Discurso a los miembros y asociados del Instituto de Derecho Internacional, 10 de septiembre de 1973 y Discurso al embajador de Brasil, 4 de julio de 1977: “Es una tarea, en cierto sentido, temible, porque tiene que evitar que la búsqueda de la eficacia o la preocupación de asegurar el orden público necesario no den lugar en ocasiones a la actuación arbitraria o a la violación de derechos imprescriptibles de la persona humana”, y JUAN PABLO II, Mensaje para la XII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1978: “Los derechos humanos imprescriptibles deben ser salvaguardados en toda circunstancia”, Discurso a los jueces de la Corte Europea para los Derechos del Hombre, 10 de noviembre de 1980, 5: “Es de desear, en fin de cuentas, que todo programa, todo plan de desarrollo social, económico, político, cultural de Europa ponga siempre en primer lugar *al hombre con su dignidad suprema y con sus derechos imprescriptibles...*”, Mensaje para la XV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1981, 9, Discurso al embajador de Japón ante la Santa Sede, 28 de octubre de 1985, 5, y Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 10 de enero de 1998, 2.

1236 BENEDICTO XVI, Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales, 4 de mayo de 2009: “...a la vez que os exhorto a que en vuestras investigaciones y deliberaciones seáis testigos creíbles y coherentes de la defensa y de la promoción de estos derechos humanos no negociables que se fundan en la ley divina” y Audiencia general, 16 de junio de 2010: “La defensa de los derechos universales del hombre y la afirmación del valor absoluto de la dignidad de la persona postulan un fundamento. ¿No es precisamente la ley natural este fundamento, con los valores no negociables que indica?”.

1237 JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17: “Ella [la Iglesia Católica], además, ha enseñado siempre que el deber fundamental del poder es la solicitud por el bien común de la sociedad; de aquí derivan sus derechos fundamentales. Precisamente en nombre de estas premisas concernientes al orden ético objetivo, los derechos del poder no pueden ser entendidos de otro modo más que en base al respeto de los derechos objetivos e inviolables del hombre”, Discurso a las autoridades políticas de Polonia, 2 de junio de 1979, respecto a los derechos de las naciones, Discurso a los jueces de la Corte Europea de los Derechos Humanos, 10 de noviembre de 1980: “Entonces se impone necesariamente el deber de someter las leyes y los sistemas a una continua revisión desde el punto de vista de los derechos objetivos a inviolables del hombre”, *Laborem Exercens*, 14 de septiembre de 1981, 17, en relación con los derechos de los trabajadores, y Discurso ante el cuerpo diplomático en la Santa Sede, 15 de enero de 1983, 12.

un consenso entre los ciudadanos o de una concesión graciosa del poder estatal, sino que constituyen expresiones propias de la naturaleza innata de cada ser humano, con una fundamentación ontológica. En consecuencia, los derechos fundamentales están inseparablemente ligados a una norma ética objetiva: la ley natural, que explica estos derechos como expresión de valores esenciales que deben ser tutelados frente a concepciones subjetivistas, trufadas de relativismo, que amenacen su intangibilidad¹²³⁸.

- “Derechos esenciales”¹²³⁹. Puede entenderse como una profundización filosófica en el término “derechos fundamentales”, que hace referencia a la posición predominante de tales derechos como fuente del resto de normas que integran el ordenamiento jurídico. Desde una perspectiva más profunda, la esencialidad se refiere a la propia razón de ser o fundamento teleológico de las instituciones políticas: el Estado de derecho y la democracia sólo tienen sentido como instrumento para la defensa de la dignidad humana y sus inviolables derechos¹²⁴⁰.
- “Derechos inmutables”¹²⁴¹. Este rasgo pone en contacto los derechos humanos con las características propias de la ley natural entre las que se encuentra su inmutabilidad¹²⁴², si bien ello debemos entenderlo no en el sentido de que considerarlos como derechos petrificados de forma absoluta sino insertos dentro del contexto histórico del ser humano. De

1238 Como señala FAZIO, M., *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, cit., p. 97, la Iglesia Católica, tras el Concilio Vaticano II, admite plenamente la subjetividad del individuo sin caer en el subjetivismo.

1239 JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961, 55 y *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 65, PABLO VI, Discurso al Comité especial de las naciones Unidas para el apartheid, 22 de mayo de 1974, Discurso a los participantes en el IV Coloquio sobre la convención Europea de los Derechos del Hombre, 7 de noviembre de 1975, y Carta a la Conferencia del Año Internacional de la Mujer, 16 de junio de 1975, en relación con los derechos de las mujeres, JUAN PABLO II, *Dolentium Hominum*, 11 de febrero de 1985, 5, confirmando la relación entre la esencialidad de estos derechos y la dignidad humana, Discurso a los participantes en el Simposio “*Evangelium Vitae* y Derecho” y en el XI Congreso Internacional de Derecho Canónico, 24 de mayo de 1996, 6, en referencia a los derechos reconocidos en la Declaración Universal, Discurso a los representantes del Foro de asociaciones familiares católicas de Italia, 27 de junio de 1998, 5, sobre los derechos esenciales de la familia, y Discurso al comité de periodistas europeos para los derechos del niño y de la comisión italiana del Año Internacional del Niño, 13 de enero de 1979, en relación con los derechos de los niños.

1240 OLLERO, A., “Democracia y relativismo en una sociedad multicultural”, en AA. VV. (IZQUIERDO, C., y SOLER, C., eds.), cit., pp. 52-55.

1241 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 145: “¡Ojalá llegue pronto el tiempo en que esta Organización [de las Naciones Unidas] pueda garantizar con eficacia los derechos del hombre!, derechos que, por brotar inmediatamente de la dignidad de la persona humana, son universales, inviolables e inmutables”. La vinculación de la inmutabilidad de estos derechos con la ley moral o natural objetiva se aprecia en el capítulo 85 de esta misma encíclica: “Entre las exigencias fundamentales del bien común hay que colocar necesariamente el principio del reconocimiento del orden moral y de la inviolabilidad de sus preceptos. *El nuevo orden que todos los pueblos anhelan... ha de alzarse sobre la roca indestructible e inmutable de la ley moral, manifestada por el mismo Creador mediante el orden natural y esculpida por El en los corazones de los hombres con caracteres indelebiles...* (Cfr. Pío XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1941, 17)” y JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 3: “Es importante para nosotros comprender lo que podríamos llamar la estructura interior de este movimiento mundial. Una primera y fundamental “clave” de la misma nos la ofrece precisamente su carácter planetario, confirmando que existen realmente unos derechos humanos universales, enraizados en la naturaleza de la persona, en los cuales se reflejan las exigencias objetivas e imprescindibles de una ley moral universal”.

1242 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 11 de octubre de 1992, n. 1958: “La ley natural es *inmutable* (cf GS 10) y permanente a través de las variaciones de la historia; subsiste bajo el flujo de ideas y costumbres y sostiene su progreso. Las normas que la expresan permanecen substancialmente valederas. Incluso cuando se llega a renegar de sus principios, no se la puede destruir ni arrancar del corazón del hombre”.

acuerdo con ello, se trata de conquistas irrenunciables de la conciencia humana en el momento presente, lo cual no impide un crecimiento futuro en los parámetros del nivel ético de la humanidad¹²⁴³. En este sentido, puede entenderse que las exigencias básicas que resultan de los derechos humanos forman parte del carácter inmutable propio de la ley natural, sin perjuicio de que nuevos desarrollos o aplicaciones concretas de los mismos puedan progresar, entendiéndolo como el progreso histórico de la dignidad humana, cuya base es siempre permanente. Esta compatibilidad entre la naturaleza humana inmutable y la historicidad del individuo inserto en una sociedad o cultura determinada ha sido abordada por el Magisterio:

“No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura. Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las trasciende. Este algo es precisamente la naturaleza del hombre: precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser (...) Ciertamente, es necesario buscar y encontrar la formulación de las normas morales universales y permanentes más adecuada a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y de hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad. Esta verdad de la ley moral —igual que la del depósito de la fe— se desarrolla a través de los siglos. Las normas que la expresan siguen siendo sustancialmente válidas, pero deben ser precisadas y determinadas «eodem sensu eademque sententia»...»¹²⁴⁴.

Los rasgos expuestos en el presente apartado constituyen una derivación lógica de la postura iusnaturalista que adopta el Magisterio pontificio sobre los derechos humanos, si bien es cierto al adoptando los presupuestos de razón práctica y realismo ontológico propios del tomismo. Esta singularidad es, precisamente, el principal punto de discrepancia con el modelo racionalista abstracto de la Ilustración.

7.6 RELACIÓN ENTRE DERECHOS Y DEBERES.

La referencia del Magisterio a los derechos y deberes de la persona como un todo unitario, afirmando una esencial interdependencia entre ellos, constituye una de las afirmaciones más recurrentes de la doctrina pontificia sobre esta materia¹²⁴⁵.

1243 MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., p. 120: “... el hecho de que en la ley natural hay inmutabilidad en lo que hace a las cosas, o en la ley misma ontológicamente considerada, pero progreso y relatividad en lo que toca a la toma de conciencia humana de esta ley”.

1244 JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 53. La compatibilidad entre la ley moral universal y la diversidad cultural también fue defendida por el Pontífice polaco en el Mensaje para la XXXVIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2004, 3.

1245 Sin ánimo exhaustivo, podemos enumerar las siguientes alusiones conjuntas a los derechos y deberes humanos:

No obstante, la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII merece ser destacada como el primer texto vaticano que analiza de forma sistemática la interrelación existente entre los derechos y los deberes de toda persona humana¹²⁴⁶, recalcando que el fundamento de todos ellos nace de una misma raíz: la ley natural inscrita en lo más íntimo de todo ser humano:

*“...el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanar inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza (...) Los derechos naturales que hasta aquí hemos recordado están unidos en el hombre que los posee con otros tantos deberes, y unos y otros tienen en la ley natural, que los confiere o los impone, su origen, mantenimiento y vigor indestructible”*¹²⁴⁷.

Precisamente la naturaleza humana es la que exige de toda persona, sin perjuicio de las derechos y facultades que les son inherentes, una serie de deberes de comportamiento en relación con sus semejantes. Estos deberes actuarán como elemento esencial a la hora de delimitar el contenido y articular la aplicación práctica de los derechos¹²⁴⁸, como se señala en el mismo documento:

*“Es asimismo consecuencia de lo dicho que, en la sociedad humana, a un determinado derecho natural de cada hombre corresponda en los demás el deber de reconocerlo y respetarlo. Porque cualquier derecho fundamental del hombre deriva su fuerza moral obligatoria de la ley natural, que lo confiere e impone el correlativo deber”*¹²⁴⁹.

Del mismo modo, se pone en conexión el cumplimiento de estos deberes con la naturaleza social del hombre¹²⁵⁰, cualidad ésta última reconocida por la filosofía clásica como una de las necesidades primarias de todo ser humano¹²⁵¹.

LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 1, 9 y 40, PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 11 y 23, PÍO XII, Discurso al embajador de Gran Bretaña, 23 de junio de 1951, JUAN XXIII, Discurso a una peregrinación portuguesa durante la Audiencia General, 24 de octubre de 1962, CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 26 y 73, PABLO VI, Mensaje al Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas en el XXV Aniversario de la Declaración Universal de los derechos del Hombre, 10 de diciembre de 1973, JUAN PABLO I, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 31 de agosto de 1978, JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 2, BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008, y FRANCISCO I, Discurso a miembros del cuerpo de Carabineros, 6 de junio de 2014.

1246 En este documento se menciona el binomio “derechos-deberes” en trece ocasiones.

1247 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 9 y 28. La necesaria interdependencia entre derechos y deberes también ha sido remarcada por BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006, 12: “Por lo demás, es patente que los derechos del hombre implican a su vez deberes. A este respecto, bien decía el mahatma Gandhi: «El Ganges de los derechos desciende del Himalaya de los deberes»”.

1248 MARITAIN, J., *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Eds. Universitaires, Friburgo, 1986, pp. 34-35, insiste en la idea de que la ley natural determina tanto la existencia de derechos como de obligaciones y deberes, reconociendo a la Ilustración que, si bien puso de manifiesto la especial transcendencia de los derechos del hombre respecto a otras concepciones clásicas iusnaturalistas, olvidó insistir debidamente en los deberes y en la imprescindible interrelación existente entre ambos.

1249 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 30. En idéntico sentido, BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un congreso de ley moral natural, 12 de febrero de 2007: “La ley natural es la fuente de donde brotan, juntamente con los derechos fundamentales, también imperativos éticos que es preciso cumplir”.

1250 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 31.

1251 Dentro de la filosofía moderna, FINNIS, (Trad. C. Orrego) *Ley natural y derechos naturales*, cit., p. 119, señala

A continuación se enumeran por el Papa Roncalli los deberes de toda persona humana en los capítulos 30 a 34 de la encíclica. Entre ellos se incluyen el de respetar los derechos ajenos, colaborar con las demás personas y actuar con sentido de la responsabilidad. Merece la pena destacar que dichos deberes no se entienden como un elemento pasivo meramente delimitador en relación con las demás personas, sino que implica la necesidad de una actuación positiva en relación con cualquier otro miembro de la familia humana¹²⁵².

En este sentido, puede entenderse que los deberes del hombre en el Magisterio social se interpretan como un punto de equilibrio entre dos expresiones vitales de la persona que se muestran a la vez irrenunciables y compatibles entre sí: la libertad del individuo para autodeterminar sus opciones personales y la necesidad de comprometerse con los demás miembros de la sociedad¹²⁵³. Por tanto, nos encontramos ante un equilibrado punto medio entre el individualismo racionalista y el comunitarismo colectivista¹²⁵⁴, entre la libertad y la fraternidad, entre el sujeto y la sociedad¹²⁵⁵,

como una de las formas básicas de bien en la persona la sociabilidad, la cual admite diverso grados que van desde un mínimo de paz y armonía hasta la amistad plena. Desde la perspectiva de la teoría política se ha insistido en la relación entre derechos, deberes y democracia por HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 112: “Inmediatamente vemos que la democracia en sí misma se basa en un valor, la igualdad, que implica no sólo *derechos*, sino también *obligaciones*”.

1252 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 34: “Por lo cual, tratándose de la convivencia civil, debe respetar los derechos, cumplir las obligaciones y prestar su colaboración a los demás en una multitud de obras, principalmente en virtud de determinaciones personales”. Este principio de solidaridad como elemento imprescindible para entender y hacer efectivo el sistema de derechos humanos ha sido reiterado por PABLO VI, *Octogesima Adveniens*, 14 de mayo de 1971, 23: “Efectivamente, si más allá de las reglas jurídicas falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, incluso la igualdad ante la ley podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo”.

1253 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 34: “La dignidad de la persona humana requiere, además, que el hombre, en sus actividades, proceda por propia iniciativa y libremente (...) De esta manera, cada cual ha de actuar por su propia decisión, convencimiento y responsabilidad, y no movido por la coacción o por presiones que la mayoría de las veces provienen de fuera. Porque una sociedad que se apoye sólo en la razón de la fuerza ha de calificarse de inhumana. En ella, efectivamente, los hombres se ven privados de su libertad, en vez de sentirse estimulados, por el contrario, al progreso de la vida y al propio perfeccionamiento”. Este criterio de equilibrio imprescindible entre la persona y la comunidad, entroncado en el mismo sentido de la dignidad humana y en un adecuado entendimiento de la idea de libertad, ya fue avanzado por PÍO XII, Discurso al embajador de Gran Bretaña, 23 de junio de 1951: “La libertad, como principio fundamental de las relaciones humanas normales, no puede ser interpretada como una libertad desenfrenada (...) No, la libertad es algo totalmente diferente. Es el templo del orden moral, erigido sobre líneas armoniosas; es el conjunto de los derechos y deberes de los individuos y de la familia –algunos de estos tales derechos son imprescriptibles, aún cuando un aparente bien común puede reclamarlos– de los derechos y deberes de una nación o Estado y de la familia de naciones y Estados. Estos derechos y deberes están cuidadosamente medidos y equilibrados por las demandas de la dignidad de la persona humana y la familia por una parte y del bien común por la otra”, y recientemente reiterado por JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 2: “Por eso, allí donde los derechos y deberes se corresponden y refuerzan mutuamente, la promoción del bien del individuo se armoniza con el servicio al bien común”. Este equilibrio, como expresión del “ajuste” en las relaciones sociales que persigue la concepción clásica de Derecho, OLLERO, A., “Filosofía y derechos humanos”, cit., p. 50: “Parece que acaba ignorándose que *no hay derechos sin deberes*; porque el derecho no es nunca mera afirmación de la existencia propia, sino también asunción (mutuamente condicionada y potenciadora) de la existencia ajena. Los derechos sin deberes encierran una expulsión del “otro”, y los deberes sin derechos una aplastante dominación del todo estatal. La comunicación humana excluye una proyección ilimitada del individuo, y exige una dimensión de “mutua acogida”, que supera la burda yuxtaposición para abrir a la “co-existencia”.

1254 Una de las primeras y más importantes manifestaciones del Magisterio sobre de la concurrencia de derechos y deberes mutuos entre el individuo y la sociedad, huyendo tanto del individualismo como del colectivismo, la realizó PÍO XI, *Divini Redemptoris*, 19 de marzo de 1937, 29 y 30.

1255 Según MONZÓN, A., “Derechos humanos y diálogo intercultural”, cit., pp. 120-122 una de las principales críticas de las culturas no occidentales a la Declaración de 1948 es el olvido de los deberes y de la dimensión comunitaria del ser humano. Para hacer frente a este desafío, la doctrina social de la Iglesia aporta una visión personalista que

optando por una síntesis netamente personalista¹²⁵⁶.

Finalmente, Juan XXIII realiza una seria advertencia –con visión profética y, a la vez, en un estilo sencillo y directo- contra los efectos indeseables que pueden surgir de una hipertrofia de derechos y el consiguiente olvido de los deberes:

*“Por tanto, quienes, al reivindicar sus derechos, olvidan por completo sus deberes o no les dan la importancia debida, se asemejan a los que derriban con una mano lo que con la otra construyen”*¹²⁵⁷.

Este fenómeno, íntimamente ligado a corrientes relativistas y nihilistas que conciben las libertades como expresión de una voluntad ilimitada de poder desligada de sus recíprocos deberes, también fue objeto de análisis por Pablo VI:

*“El proclamado derecho a la libertad indiscriminada hace desaparecer el sentido del deber y de la obligación moral incluso en temas evidentemente graves y que obligan tanto en la vida personal como social... El equilibrio ético de la persona y de la sociedad queda indudablemente comprometido por la aceptación de dichos criterios contrarios a la racionalidad moral, jurídica, política y mucho más a las normas de la vida cristiana. Si Federico Nietzsche fuese reconocido como el profeta del mundo moderno, ¿dónde quedaría el evangelio de Cristo y dónde podría ir a terminar este mundo moderno?”*¹²⁵⁸.

Asimismo, Juan Pablo II ha enumerado las causas de este sistemático incumplimiento de los deberes que acompañan a los derechos de la persona¹²⁵⁹:

valora adecuadamente su dimensión social, constituyendo así un punto de encuentro crucial en el diálogo intercultural e interreligioso sobre los derechos fundamentales, como señala ETXEBERRÍA, X., *El reto de los derechos humanos*, cit., p. 41: “La sensibilidad cristiana y, en general, las sensibilidades religiosas pueden ser útiles para afinar la relación entre derechos y deberes”.

1256 De hecho, esta orientación personalista ha sido expresamente defendida por JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea del Consejo de Europa, 8 de octubre de 1988, 4: “La persona, como sujeto único de derechos y deberes, con frecuencia ha cedido su lugar al individuo, prisionero de sus egoísmos y considerándose él mismo su propio fin. Por otra parte, la exaltación del grupo, de la nación o de la raza pudo conducir a ideologías totalitarias y asesinas (...) Es honor de las democracias buscar una organización de la sociedad en la que la persona sea no sólo respetada en todo lo que es, sino que participe en la obra común ejerciendo su libre voluntad”, y Discurso a los jueces de la Corte Europea para los Derechos del Hombre, 10 de noviembre de 1980, 4: “Este principio personalista se encuentra hoy explícitamente enunciado, o al menos implícitamente acogido, en los textos constitucionales de los Estados libres y su valor ha sido proclamado en la Declaración universal de los Derechos del Hombre; e impone al Estado obligaciones precisas para garantizar los fines de las personas que los componen”.

1257 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 30. También se ha hecho eco de este peligro BENEDICTO XVI, Audiencia General, 8 de julio de 2009: “Con razón, desde muchas partes se apela al hecho de que los derechos presuponen deberes correspondientes, sin los cuales los derechos corren el riesgo de transformarse en arbitrariedad”.

1258 PABLO VI, Alocución a la Comisión Teológica Internacional, 16 de diciembre de 1974.

1259 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXVI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2002, 5.

- La importante responsabilidad que recae sobre la comunidad internacional en su actuación práctica, al no haber insistido de forma adecuada en la observancia de las obligaciones recogidas en la Declaración de 1948¹²⁶⁰.
- La ignorancia del decisivo papel de los deberes como delimitadores del ámbito de actuación de los derechos, impidiendo de esta manera que el ejercicio de los mismos degeneren en una arbitrariedad que perjudique a los más débiles.
- El olvido de que la adecuada consideración de los deberes constituye una aportación imprescindible para la consolidación de la paz universal, en tanto que genera una conciencia solidaria favorecedora de la implantación de los derechos humanos.

La situación de desequilibrio actual entre derechos y deberes, debido a una importante minusvaloración de éstos últimos, también ha sido puesta de manifiesto por Benedicto XVI:

“Dicha relación [discordancia entre una exacerbación del derecho a lo superfluo en los países más desarrollados y carencia de derechos básicos en las naciones más pobres] consiste en que los derechos individuales, desvinculados de un conjunto de deberes que les dé un sentido profundo, se desquician y dan lugar a una espiral de exigencias prácticamente ilimitada y carente de criterios. La exacerbación de los derechos conduce al olvido de los deberes. Los deberes delimitan los derechos porque remiten a un marco antropológico y ético en cuya verdad se insertan también los derechos y así dejan de ser arbitrarios. Por este motivo, los deberes refuerzan los derechos y reclaman que se los defienda y promueva como un compromiso al servicio del bien (...) En efecto, éstos [los países más necesitados de desarrollo] exigen que la comunidad internacional asuma como un deber ayudarles a ser «artífices de su destino», es decir, a que asuman a su vez deberes. Compartir los deberes recíprocos moviliza mucho más que la mera reivindicación de derechos”¹²⁶¹.

1260 Contra la opinión de que los deberes encuentran su adecuado reflejo en la Declaración Universal se han pronunciado SÁNCHEZ CÁMARA, I, “El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos”, *cit.*, p. 251: “Por otra parte, [en la Declaración de 1948] los derechos aparecen solos, sin referencia a sus obligaciones y deberes correspondientes. Y no hay en este recordatorio ningún afán de aguar la fiesta, advirtiéndolo a los hombres que también tienen deberes. Es que sin sus correspondientes deberes no hay derechos”, y DE CASTRO-CID, B., “La crisis del modelo de la Declaración Universal de 1948”, *cit.*, p. 23, argumentando que la redacción de este documento constituye la primera y más importante razón del este olvido de los deberes, al no haberse configurado como una enumeración de derechos y deberes correlativos sino como una relación de derechos con olvido casi absoluto de los deberes que se relegan a un artículo colocado al final de la misma. En cuanto al papel secundario de los deberes en el texto aprobado por la Asamblea General de Naciones Unidas, PALLARES, P., “La justificación racional de los derechos humanos en los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos”, *cit.*, pp. 152-153, lo achaca a tres razones: la necesidad de no confundir la Declaración con un tratado internacional que después hubiera de ser ratificado por cada nación al imponerse deberes al Estado, la impronta del racionalismo ilustrado europeo y la necesidad de que el referente último de los derechos humanos no fuera el poder estatal sino la persona y su dignidad. Respecto la ubicación sistemática de los deberes en la Declaración de 1948, señala GLENDON, M. A. (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, *cit.*, pp. 120-121, 259 y 213, que la ubicación de los deberes, en los primeros borradores, se localizaba en la parte introductoria –artículo 3–, pero posteriormente se optó por incluirlos en un precepto de cierre a modo de referencia general aplicable a todos los derechos reconocidos en dicho texto, alegando que resultaba más lógico comenzar por la exposición de los derechos que se delimitan y posteriormente los deberes delimitadores.

1261 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 43.

El análisis de la naturaleza jurídica de los deberes revela la necesidad, según el Papa bávaro, de profundizar en dos cuestiones diferentes:

- Origen de los deberes: Las obligaciones que se asumen por los seres humanos, de los unos para con los otros, tienen su fundamento en el mismo marco donde surgen y de forma correlativa con los derechos, como ya anunció Juan XXIII. Derechos y deberes son inherentes a la naturaleza humana en cuanto ser social que se relaciona con sus semejantes. Esta circunstancia determina que toda persona debe disfrutar de un ámbito de libertad propia y, de forma imprescindible y conjunta, asumir determinadas conductas respecto a los demás miembros de la comunidad¹²⁶². No estamos ante derechos de un individuo aislado en una isla¹²⁶³, sino de personas que se enriquecen mutuamente por la pertenencia a una misma familia y cuyo sentimiento de solidaridad surge de un origen común. En definitiva, los deberes tienen su base en la innata idea de justicia: *tribuere cuique suum*. No cabe duda de que absolutizar el ejercicio de los derechos de cada uno sin respetar los ajenos desembocaría en una situación de permanente caos social, que es lo que pretende evitar el derecho apelando a la idea de justicia y al bien común¹²⁶⁴.
- Función de los deberes: El papel que desempeñan los deberes no se circunscribe a actuar como un mero límite externo que impide la agresión directa a los derechos de otros titulares, sino que también delimitan desde dentro el contorno de las potestades propias¹²⁶⁵. No tiene

1262 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXI Jornada mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1997, 2: “El auténtico baluarte de la paz se apoya sobre el correcto fundamento antropológico de tales derechos y deberes, y sobre su intrínseca correlación” y PABLO VI, *Octogesima Adveniens*, 14 de mayo de 1971, 24: “Esto indica la importancia de la educación para la vida en sociedad, donde, además de la información sobre los derechos de cada uno, sea recordado su necesario correlativo: el reconocimiento de los deberes de cada uno de cara a los demás; el sentido y la práctica del deber están mutuamente condicionados por el dominio de sí, la aceptación de las responsabilidades y de los límites puestos al ejercicio de la libertad de la persona individual o del grupo”.

1263 Resulta muy expresiva la afirmación de Charles Malik, redactor de la Declaración de 1948: “No hay Robinson Crusoes”, citada por GLENDON, A. M., (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, cit., p. 86.

1264 Acerca del estrecho nexo entre la justicia, el bien común, derechos y deberes se han pronunciado JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXI Jornada mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1997, 1: “...en realidad, lo propio de la justicia es estar atenta y vigilante para asegurar el equilibrio entre derechos y deberes...”, Mensaje para la XXXVI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2002, 5: “La *justicia* edificará la paz cuando cada uno respete concretamente los derechos ajenos y se esfuerce por cumplir plenamente los mismos deberes con los demás”, BENEDICTO XVI, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: “Puesto que los derechos y los consiguientes deberes provienen naturalmente de la interacción humana, es fácil olvidar que son el fruto de un sentido común de la justicia, basado principalmente sobre la solidaridad entre los miembros de la sociedad y, por tanto, válidos para todos los tiempos y todos los pueblos”, y FRANCISCO I, Discurso al Parlamento europeo, 25 de noviembre de 2014: “Parece que el concepto de derecho ya no se asocia al de deber, igualmente esencial y complementario, de modo que se afirman los derechos del individuo sin tener en cuenta que cada ser humano está unido a un contexto social, en el cual sus derechos y deberes están conectados a los de los demás y al bien común de la sociedad misma”.

1265 Desde el punto de vista iusfilosófico así lo ha expresado ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos humanos y derecho natural”, cit., p. 44: “Como se advierte, esta perspectiva permite superar la visión excesivamente artificial de los derechos humanos típica del racionalismo del siglo XVIII. Esta corriente veía a los derechos humanos como una serie de prerrogativas que emergían misteriosamente del individuo aislado y abstracto. Parece más realista llegar a los derechos partiendo de los *bienes debidos* a la persona por su condición de tal. Por ello, es tomando los *deberes* respecto de la persona como podemos deducir, de la manera más justa, cuáles son sus *derechos*”. Por su parte, FINNIS, J., (Trad. C. Orrego) *Ley natural y derechos naturales*, cit., pp. 238-239, sostiene que, si bien no es acertado desde la lógica jurídica entender que el deber es previo al derecho, el concepto de deber resulta más

sentido formular unas reivindicaciones con carácter exclusivo para un grupo o individuo sin que los restantes miembros de la sociedad puedan disfrutar de las mismas ya que ello atentaría contra la predicada universalidad, por lo que las potestades para actuar deben cohonestarse con el respeto a la dignidad que los demás disfrutaban en el idéntico grado¹²⁶⁶. Desde esta perspectiva, los derechos jamás se pueden utilizar o manipular para agredir los de otras personas, sino que deben guardar un justo equilibrio entre sí desde la fraternidad compartida y el deseo de colaborar solidariamente en su efectividad¹²⁶⁷.

De acuerdo con la doctrina pontificia, la hermandad universal constituye un auténtico deber humano que da sentido a los derechos del hombre, impidiendo así cualquier lectura radicalmente solipsista o autorreferencial de éstos últimos¹²⁶⁸.

En este apartado también debemos incluir una referencia a los destinatarios de estos derechos y deberes, que comprende a los individuos, al Estado, a la sociedad y a la propia comunidad internacional¹²⁶⁹. De hecho, Juan Pablo II, gran abanderado de los derechos de las naciones, insiste de una forma particular en los deberes que las mismas tienen en relación con el resto de países y la humanidad entera, siendo su primera obligación la de mantener una relación de paz, respeto y solidaridad con los demás pueblos y culturas¹²⁷⁰.

El lenguaje de los deberes, intrínsecamente unido al de los derechos, ha sido profusamente utilizado por el Magisterio en los ámbitos laboral y familiar.

Respecto al mundo del trabajo, se ha insistido especialmente en que los empresarios y los obreros son titulares de derechos y deberes mutuos, de suerte que una correcta organización de la actividad económica requiere que se guarde un adecuado equilibrio entre ambos. Le cabe a León XIII el honor de haber propuesto esta armonía interna en el mundo de la empresa:

“Ahora bien: para acabar con la lucha y cortar hasta sus mismas raíces, es admirable y varia la

adecuado y aclaratorio que el de derecho desde la perspectiva de exigencias de justicia para la consecución del bien común a diferentes niveles.

1266 La necesidad de este principio de reciprocidad y empatía para la defensa de los derechos fundamentales ha sido destacado, desde una perspectiva estrictamente laica, por IGNATIEFF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 107.

1267 PABLO VI, *Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967, 17: “Pero cada uno de los hombres es miembro de la sociedad, pertenece a la humanidad entera (...) La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber”, y BENEDICTO XVI, Mensaje a la conferencia mundial de desarme, 10 de abril de 2008: “...un auténtico humanismo integral debe ser al mismo tiempo solidario, y la solidaridad es una de las expresiones más elevadas del espíritu humano; pertenece a sus deberes naturales”.

1268 BENEDICTO XVI, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013.

1269 PÍO XII, Discurso al embajador de Gran Bretaña, 23 de junio de 1941. De hecho, se hace referencia a los derechos y deberes de los pueblos, las minorías y las comunidades por JUAN XXIII, Radiomensaje de 11 de noviembre de 1962, JUAN PABLO II, Mensaje para la XXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1988, 4-11, y FRANCISCO I, Discurso a miembros del cuerpo de Carabineros, 6 de junio de 2014.

1270 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 8.

fuerza de las doctrinas cristianas. En primer lugar, toda la doctrina de la religión cristiana, de la cual es intérprete y custodio la Iglesia, puede grandemente arreglar entre sí y unir a los ricos con los proletarios, es decir, llamando a ambas clases al cumplimiento de sus deberes respectivos y, ante todo, a los deberes de justicia (...) Interesa mucho para este fin distribuir las cargas con prudencia y determinarlas con claridad para no quebrantar derechos de nadie. Lo común debe administrarse con toda integridad, de modo que la cuantía del socorro esté determinada por la necesidad de cada uno; que los derechos y deberes de los patronos se conjuguen armónicamente con los derechos y deberes de los obreros”¹²⁷¹.

Desde una perspectiva mucho más actual, Juan Pablo II también se ha pronunciado sobre la lógica de los derechos y deberes en la esfera de las relaciones productivas:

“Si el trabajo —en el múltiple sentido de esta palabra— es una obligación, es decir, un deber, es también a la vez una fuente de derechos por parte del trabajador. Estos derechos deben ser examinados en el amplio contexto del conjunto de los derechos del hombre que le son connaturales, muchos de los cuales son proclamados por distintos organismos internacionales y garantizados cada vez más por los Estados para sus propios ciudadanos (...) Los derechos humanos que brotan del trabajo, entran precisamente dentro del más amplio contexto de los derechos fundamentales de la persona”¹²⁷².

Igualmente se ha insistido en la concurrencia de potestades y obligaciones fuertemente imbricadas en el seno familiar, como ya adelantó León XIII:

“Los padres tienen el derecho natural de educar a sus hijos, pero con la obligación correlativa de que la educación y la enseñanza de la niñez se ajusten al fin para el cual Dios les ha dado los hijos”¹²⁷³.

Esta línea de argumentación se continuó por Pío XI, quien incidió en la doble vertiente de los derechos y consiguientes deberes tanto en la institución matrimonial¹²⁷⁴, como en las relaciones paterno-filiales, poniendo especial énfasis en la enseñanza de los hijos como derecho inalienable de

1271 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 15 y 40. Siguiendo la estela de esta encíclica, se confirma la correlación entre derechos y deberes laborales por PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 11 y 23, y JUAN XXIII, *Ad Petri Cathedram*, 29 de junio de 1959, II.

1272 JUAN PABLO II, *Laborem Exercens*, 14 de septiembre de 1981, 16. Igualmente, se ha destacado el trabajo como un derecho-deber por BENEDICTO XVI, Mensaje para XLVI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2012, 4.

1273 LEÓN XIII, *Sapientiae Christianae*, 10 de enero de 1890, 42. La consideración de la potestad de los padres a educar a sus hijos como un derecho natural fue reiterada posteriormente por este Pontífice en *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 9: “...siendo la familia lógica y realmente anterior a la sociedad civil, se sigue que sus derechos y deberes son también anteriores y más naturales. Pues si los ciudadanos, si las familias, hechos partícipes de la convivencia y sociedad humanas, encontraran en los poderes públicos perjuicio en vez de ayuda, un cercenamiento de sus derechos más bien que una tutela de los mismos, la sociedad sería, más que deseable, digna de repulsa”.

1274 PÍO XI, *Casti Connubii*, 31 de diciembre de 1930, 9: “Con este mismo amor es menester que se concilien los restantes derechos y deberes del matrimonio, pues no sólo ha de ser de justicia, sino también norma de caridad aquello del Apóstol: “El marido pague a la mujer el débito; y, de la misma suerte, la mujer al marido””.

sus progenitores¹²⁷⁵.

En la época más reciente, la conexión entre derechos y deberes de la familia, además de constituir un lugar común en la doctrina pontificia¹²⁷⁶, ha dado lugar a la redacción de una Carta dedicada a esta institución donde se incluye, de forma expresa, una enumeración de las facultades y obligaciones que corresponden a la misma¹²⁷⁷.

Asimismo, existen otros derechos en los que se ha destacado especialmente el componente de deber u obligación que radica en los mismos, como sucede con la libertad religiosa y de conciencia y la protección del medio ambiente.

Ya Juan XXIII desarrolló la idea de que la libertad de cultos era la contrapartida de un importantísimo deber de todo ser humano: encaminarse a la búsqueda de la verdad moral y religiosa¹²⁷⁸. Posteriormente, el Concilio Vaticano II reafirmó la profunda relación existente entre ambos:

*“Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y enriquecidos por tanto con una responsabilidad personal, están impulsados por su misma naturaleza y están obligados además moralmente a buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a aceptar la verdad conocida y a disponer toda su vida según sus exigencias. Pero los hombres no pueden satisfacer esta obligación de forma adecuada a su propia naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa”*¹²⁷⁹.

1275 PÍO XI, *Divini Illius Magistri*, 31 de diciembre de 1929, 32: “Este derecho incontrovertible de la familia ha sido reconocido jurídicamente varias veces por las naciones que procuran respetar santamente el derecho natural en sus ordenamientos civiles. Así, para citar un ejemplo entre los más recientes, el Tribunal Supremo de la República Federal de los Estados Unidos de América del Norte, al resolver una gravísima controversia, declaró que «el Estado carece de todo poder general para establecer un tipo uniforme de educación para la juventud, obligándola a recibir la instrucción solamente de las escuelas públicas»; añadiendo a continuación la razón de derecho natural: «El niño no es una mera criatura del Estado; quienes lo alimentan y lo dirigen tienen el derecho, junto con el alto deber, de educarlo y prepararlo para el cumplimiento de sus deberes». La referida sentencia fue emitida el 1 de junio de 1925 en el caso *Oregon School* y resulta -cuando menos- curiosa la cita por el Magisterio pontificio de una resolución dictada por los tribunales de un país nacido al amparo del espíritu de la Ilustración.

1276 PÍO XII, Discurso al embajador de Gran Bretaña, 25 de junio de 1951, JUAN PABLO II, Ángelus, 28 de diciembre de 1980, *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, 44 y 46, Discurso al embajador de Gambia, 26 de noviembre de 1984, Discurso a los participantes en el II encuentro de políticos y legisladores de Europa, 223 de octubre de 1998, 3, y Discurso al embajador de Argentina, 28 de febrero de 2004.

1277 PONTIFICIO CONSEJO DE LA FAMILIA, *Carta de los derechos de la familia*, 22 de octubre de 1983, artículo 3. “Los esposos tienen el derecho inalienable de fundar una familia y decidir sobre el intervalo entre los nacimientos y el número de hijos a procrear, teniendo en plena consideración los deberes para consigo mismos, para con los hijos ya nacidos, la familia y la sociedad, dentro de una justa jerarquía de valores y de acuerdo con el orden moral objetivo que excluye el recurso a la contracepción, la esterilización y el aborto”.

1278 JUAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963, 29: “Por ello, para poner algún ejemplo...al derecho de buscar libremente la verdad [corresponde], el deber de buscarla cada día con mayor profundidad y amplitud”.

1279 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 2.

El texto conciliar insiste en la función que desempeña el concepto de deber como fundamento originario de las libertades fundamentales: debido a que el hombre siente la necesidad de interrogarse acerca del sentido último de su existencia es por lo que se adquiere el natural derecho a hacerlo de forma libre y sin imposición externa. Asimismo, esta singular tensión dialéctica entre libertad y obligación, como tendremos ocasión de examinar en otro apartado de la tesis¹²⁸⁰, servirá para superar la sospecha de que el concepto de libertad de conciencia encubre la legitimación jurídica del indiferentismo religioso, lo cual constituyó el principal argumento filosófico-teológico para justificar las condenas de las primeras declaraciones de derechos surgidas del espíritu ilustrado¹²⁸¹.

Además, el derecho a la libertad religiosa no sólo presupone la obligación moral de buscar la verdad sino también otros deberes jurídicos como el respeto a la libertad de otras religiones y de los no creyentes en el ejercicio de este derecho¹²⁸², superando así la fundada crítica hecha a la doctrina preconiliar: la Iglesia exigía libertad para sí misma en aquellas naciones en que se encontraba en minoría, pero la negaba -o restringía- a otros credos en los países donde disfrutaba de implantación mayoritaria y reconocimiento oficial¹²⁸³.

Igualmente, el novísimo derecho a la tutela del medio ambiente se configura sobre la obligación que atañe a la comunidad humana de respetar el orden natural de la Creación y conservarlo en beneficio de las generaciones futuras:

“El tema del desarrollo está también muy unido hoy a los deberes que nacen de la relación del hombre con el ambiente natural. Éste es un don de Dios para todos, y su uso representa para nosotros una responsabilidad para con los pobres, las generaciones futuras y toda la humanidad (...) Los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la

1280 *Vid.* el capítulo dedicado a la continuidad y discontinuidad del Magisterio en su doctrina sobre los derechos humanos.

1281 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 1: “Ahora bien, puesto que la libertad religiosa que exigen los hombres para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios, se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil, deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo”.

1282 *Ibidem*, 1, 4, 6 y 7: “Por lo cual, el derecho a esta inmunidad [libertad religiosa] permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella, y su ejercicio, con tal de que se guarde el justo orden público, no puede ser impedido (...) Pero en la divulgación de la fe religiosa y en la introducción de costumbres hay que abstenerse siempre de cualquier clase de actos que puedan tener sabor a coacción o a persuasión inhonesta o menos recta, sobre todo cuando se trata de personas rudas o necesitadas. Tal comportamiento debe considerarse como abuso del derecho propio y lesión del derecho ajeno (...) Si, consideradas las circunstancias peculiares de los pueblos, se da a una comunidad religiosa un especial reconocimiento civil en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que a la vez se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas (...) En el uso de todas las libertades hay que observar el principio moral de la responsabilidad personal y social: en el ejercicio de sus derechos, cada uno de los hombres y grupos sociales están obligados por la ley moral a tener en cuenta los derechos de los otros, los propios deberes para con los demás y el bien común de todos”.

1283 Sobre las acusaciones de falta de reciprocidad y sus implicaciones con la superada doctrina de la tesis y la hipótesis, *vid.* RHONHEIMER, M. (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 91- 92.

persona considerada en sí misma y en su relación con los otros”¹²⁸⁴.

El Papa alemán, con este documento, da un paso más en relación con los deberes humanos. Éstos, además de encontrarse firmemente ligados a los derechos de la persona e implicar un punto de encuentro entre las legítimas aspiraciones del individuo y la defensa del bien común, resultan imprescindibles para la defensa conjunta de la persona, la comunidad y el entorno natural que nos rodea. Dicha afirmación surge de una cosmovisión aristotélico-tomista¹²⁸⁵, ya que “el libro de naturaleza es uno e indivisible” y goza de una lógica interna que, si no se respeta en alguna de sus partes, acabará perjudicando al resto¹²⁸⁶. A este punto de encuentro de los deberes desde una perspectiva individual, colectiva y medioambiental lo denomina el Pontífice “responsabilidad ecológica”, la cual debe incardinarse dentro del concepto más amplio de “ecología humana”¹²⁸⁷.

También Francisco I, en su encíclica dedicada a la cuestión ecológica, ha insistido sobre dos puntos nucleares que afectan a los deberes ligados al medio ambiente. Desde el punto de vista de la titularidad pasiva señala que la obligación de preservar el entorno físico, si bien recae principalmente sobre los Estados respecto a los recursos de la nación, también afecta a la sociedad en su conjunto y a cada sujeto particular como un compromiso ético, jurídico e incluso religioso. Asimismo, profundiza en la relación existente entre la tutela de la Creación y una concepción de la

1284 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 48 y 51, y Mensaje para la XLIII Jornada Mundial de la Paz, 7 de diciembre de 2009, 12. Como precedente de esta consideración del derecho medioambiental como expresión de un deber podemos citar a JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Ecclesia in Asia*, 6 de noviembre de 1999, 41: “Todos tienen el deber moral de cuidar del medio ambiente, no sólo por su propio bien, sino también por el de las generaciones futuras”.

1285 Empleamos esta expresión para distinguirla del análisis positivista-materialista de la naturaleza, que la considera un conjunto de datos fácticos que deben ser analizados y verificados por separado, pero sin que se admita la existencia de un elemento teleológico que sirva de nexo de unión y elemento necesario para la comprensión integral del funcionamiento de la realidad física que nos rodea, en tanto que no constituye un dato empíricamente comprobable. Una crítica de esta visión filosófica, por considerarla excesivamente reduccionista, se llevó a cabo por BENEDICTO XVI, Discurso al parlamento federal alemán, 22 de septiembre de 2011: “La razón positivista, que se presenta de modo exclusivo y que no es capaz de percibir nada más que aquello que es funcional, se parece a los edificios de cemento armado sin ventanas, en los que logramos el clima y la luz por nosotros mismos, sin querer recibir ya ambas cosas del gran mundo de Dios. Y, sin embargo, no podemos negar que en este mundo autoconstruido recurrimos en secreto igualmente a los “recursos” de Dios, que transformamos en productos nuestros. Es necesario volver a abrir las ventanas, hemos de ver nuevamente la inmensidad del mundo, el cielo y la tierra, y aprender a usar todo esto de modo justo”.

1286 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 51.

1287 BENEDICTO XVI, Discurso al embajador de Dinamarca, 17 de diciembre de 2009: “Dentro de este marco puede surgir una comprensión integral de la salud de la sociedad, en la que nuestros deberes respecto al medio ambiente nunca se separen de nuestros deberes para con la persona humana...”, y Homilía de 1 de enero de 2010: “La perspectiva del “rostro” invita en particular a reflexionar en lo que, también en este *Mensaje*, llamé “ecología humana”. Existe un nexo muy estrecho entre el respeto a la persona y la salvaguardia de la creación (...) Renuevo, por tanto, mi llamada a invertir en educación, poniéndose como objetivo, además de la necesaria transmisión de nociones técnico-científicas, una más amplia y profunda “responsabilidad ecológica”, basada en el respeto al hombre y a sus derechos y deberes fundamentales”. Esta interrelación entre la ecología ambiental y la humana fue ya anunciada por JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 38: “No sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado”, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 27 y 42, y Exhortación Apostólica *Pastore Gregis*, 16 de octubre de 2003, 70: “Evidentemente, no sólo está en juego una ecología física, es decir, preocupada por la tutela del *hábitat* de los diversos seres vivientes, sino también una *ecología humana*, que proteja el bien radical de la vida en todas sus manifestaciones y prepare a las generaciones futuras un entorno que se acerque lo más posible al proyecto del Creador”.

justicia que, sin desligarse del derecho a utilizar racionalmente de las riquezas naturales, implica la obligación de transmitir esta herencia común a las futuras generaciones¹²⁸⁸.

7.7 TUTELA EFICAZ DE LOS DERECHOS HUMANOS.

7.7.1 *Vulneraciones de los derechos humanos y sus causas.*

Resulta obligado constatar que el Magisterio no sólo se ha ocupado de los problemas estrictamente teóricos o filosóficos en relación con los derechos fundamentales, sino que tradicionalmente – incluso antes de la aprobación de la Declaración Universal- ha mantenido entre sus prioridades la de velar por las medidas necesarias para su adecuada protección jurídica¹²⁸⁹. Ello se encuentra evidentemente influido por la doctrina católica clásica, que siempre ha insistido en la necesidad de que las normas de la ley natural se integren en el derecho positivo con el fin de adquirir coactividad y una mayor eficacia práctica¹²⁹⁰.

Buena prueba de esta preocupación la tenemos en diversas intervenciones de León XIII. Este pontífice ya insistió en la encíclica *Rerum Novarum* sobre la necesidad de que los derechos de los ciudadanos fueran objeto de una adecuada tutela judicial, con un llamamiento específico a la intervención estatal para asegurar especialmente los que correspondían a las masas económicamente desfavorecidas. De esta manera se promulgaba por la doctrina pontificia, en primera instancia, la consolidación del Estado de derecho y, a renglón seguido, se promovía –como fórmula avanzada respecto al pensamiento político dominante en la época¹²⁹¹- la creación del Estado social¹²⁹².

1288 FRANCISCO I, *Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, 38, 64, 67 y 159.

1289 JUAN PABLO II, Discurso a la Corte Interamericana de los Derechos Humanos, 3 de marzo de 1983: “...la promoción y defensa de los derechos humanos no es un mero ideal, todo lo noble y elevado que se quiera, pero, en la práctica, abstracto y sin organismos de control efectivo; sino que debe disponer de instrumentos eficaces de verificación y, si hiciera falta, de oportuna sanción”, y Discurso a los representantes del cuerpo diplomático en la Nunciatura apostólica de Madrid, 16 de junio de 1993, 2: “Se ve cada vez con mayor claridad en la conciencia común de la humanidad la necesidad de que el derecho internacional, bien asentado en sólidos principios éticos, sea capaz de dar una protección efectiva a los derechos y a las libertades fundamentales de la persona humana, sin limitaciones ni imposiciones arbitrarias, fruto de intereses particulares que nada tienen que ver con el bien común de la humanidad”.

1290 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a. 1, *cit.*, pp. 740-741: “Mas como hay también individuos rebeldes y propensos al vicio, a los que no es fácil persuadir con palabras, a éstos era necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo, para que así, desistiendo, cuando menos, de cometer sus desmanes dejaran en paz a los demás y ellos mismos, acostumbrándose a esto, acabarían haciendo voluntariamente lo que antes hacían por miedo al castigo, llegando así a hacerse virtuosos. Ahora bien, esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley [humana]”. Es de justicia resultar el profundo realismo del Doctor Angélico quien, sin ignorar la excepcional valía y dignidad de los seres humanos, es igualmente consciente de sus limitaciones y debilidades que impiden, en muchas ocasiones, su colaboración voluntaria en la consecución del bien común y de la paz social.

1291 Conviene recordar que a finales del siglo XIX sólo la doctrina católica, el gobierno de Bismarck y los sectores reformistas del socialismo alemán apostaban por lo que hoy denominamos Estado social. Tanto los liberales doctrinarios como los marxistas rechazaban esta fórmula.

1292 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 27: “Los derechos, sean de quien fueren, habrán de respetarse inviolablemente; y para que cada uno disfrute del suyo deberá proveer el poder civil, impidiendo o castigando las injurias. Sólo que en la protección de los derechos individuales se habrá de mirar principalmente por los débiles y los pobres. La gente rica, protegida por sus propios recursos, necesita menos de la tutela pública; la clase humilde, por el contrario, carente de todo recurso, se confía principalmente al patrocinio del Estado. Este deberá, por consiguiente, rodear de singulares cuidados y providencia a los asalariados, que se cuentan entre la muchedumbre

Igualmente, Pío XII también defendió, durante el curso de la última conflagración mundial, la necesidad de restaurar la paz sobre las bases de un ordenamiento jurídico que garantizara la defensa de los derechos humanos, de modo que el amparo de los mismos no quedaran al arbitrio de la voluntad de los Estados o de las circunstancias sociales y políticas de cada momento. Para ello formula la doctrina de la “reintegración del ordenamiento jurídico”, entendida como la necesidad de otorgar una adecuada tutela y seguridad a los ciudadanos en la defensa de su dignidad y derechos¹²⁹³. Como se puede apreciar en los textos pontificios, Pacelli engloba dentro de esta genérica expresión el principio de seguridad jurídica, la inviolabilidad de los derechos de la persona y la necesidad de un sistema de división de poderes que permita consolidar un auténtico Estado de Derecho, basado en el control judicial de la actividad gubernativa y en leyes claras que persigan el bien común¹²⁹⁴.

Las quejas sobre las reiteradas violaciones que han sufrido los derechos humanos desde su proclamación en la Declaración Universal han sido reflejadas en distintos documentos magisteriales, los cuales expresan un decidido compromiso en defensa de la dignidad de las personas. En relación con ello, merece especial atención la labor de Pablo VI, quien declaró en repetidas ocasiones que el alto ideal de una humanidad respetuosa con los derechos fundamentales era frecuentemente traicionado mediante vulneraciones concretas o sistemáticas llevadas a cabo tanto por el Estado como por las distintas facciones políticas¹²⁹⁵.

Al respecto, Montini denunció las frecuentes discriminaciones que obedecen a razones étnicas, políticas, sociales o económicas cuya causa reside en un reconocimiento insuficiente o puramente formal de los derechos humanos¹²⁹⁶, llegando incluso a confeccionar un listado actualizado de

desvalida”.

1293 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 15-16: “Para que la vida social, según Dios la quiere, obtenga su fin, es esencial un ordenamiento jurídico que le sirva de apoyo externo, de defensa y de protección (...) Las últimas, profundas, lapidarias, fundamentales normas de la sociedad no pueden ser violadas por obra del ingenio humano; se podrán negar, ignorar, despreciar, quebrantar, pero nunca se podrán abrogar con eficacia jurídica”, y 34, 4º: “El saneamiento de esta situación puede obtenerse, cuando se despierte la conciencia de un ordenamiento jurídico, fundada en el supremo dominio de Dios y defendida de toda arbitrariedad humana; conciencia de un ordenamiento que extienda su mano protectora y vindicativa también sobre los inviolables derechos del hombre y los proteja contra los ataques de todo poder humano. Del ordenamiento jurídico querido por Dios deriva el inalienable derecho del hombre a la seguridad jurídica, y con ello a una esfera concreta de derecho, protegida contra todo ataque arbitrario”.

1294 A nuestro entender, esta referencia al sentimiento popular no debe entenderse como una crítica al modelo de las democracias liberales occidentales, sino al vaporoso –y, por lo tanto, extraordinariamente manipulable– “espíritu del pueblo” invocado por la legislación nazi como el principio fundamental con el que se justificaba la concentración del poder en el *Führer* y el desmantelamiento de la democracia de Weimar.

1295 PABLO VI, Discurso a los participantes del IV Coloquio sobre la Convención Europea de Derechos del Hombre, 7 de noviembre de 1975: “Por primera vez, nos parece, se abra a las personas la posibilidad de poder recurrir a un Organismo internacional que da garantías de orden jurídico para la defensa de sus derechos esenciales. Fuera de tales garantías – nosotros lo constatamos por desgracia cada día –, las declaraciones más bellas de las que podría enorgullecerse la humanidad, corren el peligro de quedar sin efecto”. Anteriormente, ya había protestado en contra de la existencia de múltiples agresiones contra los derechos universales solemnemente proclamados PÍO XII, Discurso a los participantes en el VI Congreso Internacional de Derecho Penal, 3 de octubre de 1953, III, y en el Radiomensaje de Navidad, 23 de diciembre de 1956, 3, con especial referencia a los Estados que intervienen como cómplices y autores de las mismas.

1296 PABLO VI, *Octogesima Adveniens*, 14 de mayo de 1971, 23, Mensaje a la Conferencia de Teherán por el XX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 15 de abril de 1968: “El camino que hay que recorrer para poner en práctica estas declaraciones de propósitos, para traducir los principios en hechos y para

agresiones a la dignidad humana:

*“Nos no podemos ocultar Nuestra fuerte preocupación en vista de la persistencia o agravamiento de situaciones que Nos lamentamos profundamente, como por ejemplo la discriminación racial o étnica, los obstáculos para la autodeterminación de los pueblos, las repetidas violaciones del sagrado derecho a la libertad religiosa en sus distintos aspectos y la falta de un acuerdo internacional que la ampare y determine sus consecuencias, la represión de la libertad de expresar las opiniones sanas, el trato inhumano a los prisioneros, la eliminación violenta y sistemática de los adversarios políticos, las restantes formas de violencia, y los atentados contra la vida humana, particularmente en el seno materno”*¹²⁹⁷.

Esta línea fue seguida por Juan Pablo II, reseñando la existencia de poderes políticos e iniciativas privadas de carácter individual o colectivo que, con un alto grado de impunidad, atentan contra la vida humana, los derechos civiles o los que se derivan de la justicia social, con expresa mención de la tortura, la carrera de armamentos, el terrorismo, la discriminación racial y los secuestros de carácter político o económico¹²⁹⁸.

El Papa polaco también ha enumerado los principales motivos que influyen en la insuficiente aplicación de los derechos del hombre¹²⁹⁹. Una de ellos radica en la distribución injusta de los bienes y recursos materiales -tanto entre las distintas partes del globo terráqueo como en el interior de un mismo país- pues *“no faltan nunca en este campo las amenazas sistemáticas y las violaciones de los derechos del hombre”*. Del otro, denuncia la discriminación en el ejercicio de los derechos concernientes al espíritu humano, entre los que se encuentran la libre iniciativa económica, la tutela de la conciencia y la libertad religiosa y el derecho a la libre expresión de las ideas y pensamientos, afirmando al respecto que *“seguimos siendo testigos de las amenazas y violaciones que reaparecen en este campo, a veces sin posibilidad de recursos e instancias superiores o de remedios eficaces”*.

eliminar las muy numerosas y constantes violaciones de principios justamente proclamados «universales, inviolables e inalienables», es inmenso”, y Mensaje para la X Jornada mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1976: “Documentos de nuestro progreso civil son los textos de los compromisos internacionales en favor de la tutela de los Derechos Humanos, de la Defensa del niño, de la salvaguardia de las libertades fundamentales del hombre... ¿Son completos? ¿son observados?”.

1297 PABLO VI, Mensaje al Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas, 10 de diciembre de 1973. En este escrito, el Papa Montini recoge buena parte de la enumeración de lesiones a la dignidad humana que se recoge en el documento del IV Sínodo de los obispos, *La justicia en el mundo*, 30 de noviembre de 1971, I: “La justicia es también violada por formas de opresión antiguas y nuevas, que derivan de la restricción de los derechos individuales, tanto en las represiones ejercidas por el poder político, como en la violencia llevada a cabo por reacciones privadas, que van hasta el límite de no respetar las condiciones elementales de integridad personal”.

1298 JUAN PABLO II, Mensaje al Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de diciembre de 1978 y *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 16-17: “Todos sabemos bien que las zonas de miseria o de hambre que existen en nuestro globo, hubieran podido ser «fertilizadas» en breve tiempo, si las gigantescas inversiones de armamentos que sirven a la guerra y a la destrucción, hubieran sido cambiadas en inversiones para el alimento que sirvan a la vida (...) los derechos del hombre son violados de distintos modos... en la práctica somos testigos de los campos de concentración, de la violencia, de la tortura, del terrorismo o de múltiples discriminaciones...”.

1299 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 17-19.

Igualmente, Wojtyla insiste en la concurrencia de violaciones sistemáticas de la dignidad humana por los Estados totalitarios y, de forma más subrepticia, en naciones tradicionalmente democráticas¹³⁰⁰. Sin embargo, ello no le lleva a una visión pesimista respecto a la superación de estos problemas sino, muy al contrario, a una postura esperanzada que confía en la fraternidad universal -ligada al destino común de la humanidad- para superar estas dificultades¹³⁰¹.

Como hemos tenido ocasión de exponer, las transgresiones de los derechos humanos abarcan la práctica totalidad de los mismos, sin perjuicio de que el Magisterio haya incidido con un especial énfasis en las actuaciones específicas que lesionan los derechos a la vida¹³⁰², la libertad religiosa y de culto¹³⁰³, y las que afectan a la infancia¹³⁰⁴.

La constatación de estas situaciones de grave déficit en el respeto a los derechos fundamentales de la persona exige una reflexión acerca de los motivos y las soluciones que pueden suscitarse ante la contradictoria situación de unas libertades que, aunque se reconocen a nivel universal, son vulneradas en considerables zonas del planeta.

Si comenzamos por el análisis de las causas, las mismas se han enumerado por la doctrina pontificia de la siguiente manera:

1300 JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17: “En realidad aquellos regímenes [totalitarios] habían coartado los derechos de los ciudadanos, negándoles el reconocimiento debido de los inviolables derechos del hombre...”, y *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 29 y 47: “En los regímenes totalitarios y autoritarios se ha extremado el principio de la primacía de la fuerza sobre la razón. El hombre se ha visto obligado a sufrir una concepción de la realidad impuesta por la fuerza, y no conseguida mediante el esfuerzo de la propia razón y el ejercicio de la propia libertad (...) También en los países donde están vigentes formas de gobierno democrático no siempre son respetados totalmente estos derechos. Y nos referimos no solamente al escándalo del aborto, sino también a diversos aspectos de una crisis de los sistemas democráticos, que a veces parece que han perdido la capacidad de decidir según el bien común. Los interrogantes que se plantean en la sociedad a menudo no son examinados según criterios de justicia y moralidad, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen”.

1301 JUAN PABLO II, Mensaje a la Comisión Europea de los Derechos Humanos y a la Corte Europea de los Derechos Humanos en sus respectivos aniversarios, 29 de octubre de 1979: “No hay que desanimarse ante las dificultades insuperables aparentemente que resultan del examen de tantas situaciones clamorosas en que se escarnecen los derechos del hombre. Hay que mantener la convicción de que todo atentado a la dignidad humana, hasta el más lejano, repercute en la vida de todos de modo imperceptible pero real, ya que un vínculo indeleble une a todos los seres humanos”.

1302 JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 101: “Ni puede tener bases sólidas una sociedad que —mientras afirma valores como la dignidad de la persona, la justicia y la paz— se contradice radicalmente aceptando o tolerando las formas más diversas de desprecio y violación de la vida humana sobre todo si es débil y marginada”, y FRANCISCO I, Mensaje para la XLVII, Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2013, 1.

1303 PABLO VI, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 14 de enero de 1978, I, JUAN PABLO II, Mensaje para la XXI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1987, 2, BENEDICTO XVI, Mensaje para la XLIV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2010, 13 y 14, y Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 7 de enero de 2013: “Continuando nuestra conversación, quisiera añadir que la paz social está amenazada también por ciertos atentados contra la libertad religiosa: en ocasiones se trata de la marginación de la religión en la vida social; en otros casos, de intolerancia o incluso de violencia contra personas, símbolos de identidad e instituciones religiosas. Se llega también al extremo de impedir a los creyentes, especialmente a los cristianos, contribuir al bien común a través de sus instituciones educativas y asistenciales” y FRANCISCO I, Mensaje para la XLVII, Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2013, 1.

1304 JUAN PABLO II, Mensaje a la Unión de Juristas Católicos Italianos, 6 de diciembre de 1996, 4.

- Excesiva distancia entre la proclamación formal y la realización concreta de los derechos del hombre.-

Existe el evidente peligro de un reconocimiento meramente teórico de los derechos de la persona, excluyendo toda voluntad política y social de llevarlos a la práctica¹³⁰⁵. En este sentido, las propuestas de defensa de la dignidad humana quedarían rebajadas al nivel de mera palabrería hipócrita, superficial e interesada cuya única finalidad sería la de aprovechar los réditos derivados de seguir el dogma de la corrección política, pero olvidando el fundamento sustantivo de estas declaraciones: la defensa de la persona concreta y de su inviolable dignidad¹³⁰⁶. Esta enorme separación entre la práctica y la teoría constituye una lacra que puede ser explotada cínicamente por los detentadores del poder político, económico, social o cultural¹³⁰⁷.

Con ello se desea insistir en la necesidad de que los gobernantes hagan realidad las solemnes proclamaciones de derechos y libertad, huyendo de un formalismo vacío y garantizando que dichos principios informen de forma efectiva el ordenamiento jurídico y la práctica diaria de la sociedad¹³⁰⁸.

De acuerdo con lo expuesto, resultaría inadmisibile un Estado que se declarara –en la práctica–

1305 JUAN PABLO, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17: “Al compartir la alegría de esta conquista [el reconocimiento de los derechos humanos] con todos los hombres de buena voluntad, con todos los hombres que aman de veras la justicia y la paz, la Iglesia, consciente de que la sola «letra» puede matar, mientras solamente «el espíritu da vida», debe preguntarse continuamente junto con estos hombres de buena voluntad si la Declaración de los derechos del hombre y la aceptación de su «letra» significan también por todas partes la realización de su «espíritu». Surgen en efecto temores fundados de que muchas veces estamos aún lejos de esta realización y que tal vez el espíritu de la vida social y pública se halla en una dolorosa oposición con la declarada «letra» de los derechos del hombre”.

1306 JUAN PABLO II, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 9: “Esto sucedería [peligraría la paz universal] si por encima de la simple y al mismo tiempo fuerte elocuencia de la Declaración universal de los Derechos del Hombre prevaleciera el interés, que se define injustamente “político”, pero que a menudo significa solamente ganancia y aprovechamiento unilateral con perjuicio de los demás, o bien voluntad de poder que no tiene en cuenta las exigencias de los demás; es decir, todo aquello que, por su naturaleza es contrario al espíritu de la Declaración. “El interés político” así entendido, perdonenme señores, comporta deshonor a la noble y difícil misión que es propia de vuestro servicio al bien de vuestras naciones y de toda la humanidad”. Esta situación ha sido también denunciada por SÁNCHEZ CÁMARA, I, “El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos”, cit., p. 249: “Pocas ideas como la de los “derechos humanos” se ha convertido en moneda de uso corriente y devaluada en el lenguaje político contemporáneo... la expresión “derechos humanos” es hoy confusa porque se ha desnaturalizado convirtiéndose en objeto de propaganda para otros fines distintos de los originarios”.

1307 PABLO VI, Mensaje para la X Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1976: “Documentos de nuestro progreso civil son los textos de los compromisos internacionales en favor de la tutela de los Derechos Humanos, de la Defensa del niño, de la salvaguardia de las libertades fundamentales del hombre. Son la epopeya de la Paz, en cuanto son un escudo que defiende la Vida. ¿Son completos? ¿son observados? Todos nosotros nos damos cuenta de que la civilización se manifiesta en tales declaraciones y que encuentra en ellas el aval de la propia realidad, plena y gloriosa, si esas declaraciones pasan a las conciencias y a las costumbres; realidad escarnecida y violada, si quedan en letra muerta (...) Vosotros habéis firmado las Cartas gloriosas de vuestra plenitud humana ya conseguida, si tales cartas son verdaderas; habéis sellado vuestra condena moral ante la historia, si ellas son documentos de veleidades retóricas o de hipocresía jurídica”.

1308 FRANCISCO I, Discurso a los participantes en el 38 Congreso de la Organización de las Naciones Unidas para la alimentación y la agricultura (FAO), 20 de junio de 2013, 2: “La persona y la dignidad humana corren el riesgo de convertirse en una abstracción ante cuestiones como el uso de la fuerza, la guerra, la desnutrición, la marginación, la violencia, la violación de las libertades fundamentales o la especulación financiera”.

“neutral” respecto a los derechos fundamentales. El reconocimiento de los mismos implica el deber de los poderes públicos de garantizar su efectivo cumplimiento, mediante la garantía jurisdiccional de estos valores jurídicos y la promoción social de los principios morales que se derivan de las mencionadas declaraciones: tutela de la dignidad humana, defensa de la vida, de la familia y de las libertades. Desde esta perspectiva, el Magisterio avala la tesis nuclear del liberalismo perfeccionista: un Estado que respeta la libertad de sus ciudadanos, pero a la vez se implica en la defensa de los valores inherentes a la dignidad de la persona que sirven de fundamento a la convivencia social¹³⁰⁹.

- Inexistencia de un fundamento expreso de estos derechos.

Como hemos tenido ocasión de expresar en el capítulo dedicado a la fundamentación de los derechos humanos, la Declaración Universal no contiene una referencia expresa sobre la razón última en que se apoya el reconocimiento de los derechos proclamados en la misma, ya que sólo hace una genérica mención a la dignidad de toda persona sin aclarar de dónde surge la misma.

Esta circunstancia constituye un importante lastre para la aplicación del texto aprobado por la Asamblea General al no ofrecer una adecuada respuesta a la opinión, sostenida por determinados sectores ideológicos y de opinión, de que nos encontramos ante simples derechos contingentes y mutables que surgen de un mero consenso históricamente contextualizado y están constreñidos a determinados ámbitos socio-culturales¹³¹⁰. De este modo se relativizan las exigencias de respeto absoluto, incondicional y universal de la dignidad de la persona derivadas del reconocimiento de sus derechos fundamentales, lo cual acaba siendo una coartada perfecta para el poder político o los grupos más influyentes justifiquen el cercenamiento de los derechos de sus ciudadanos.

7.7.2 Instituciones y tratados internacionales para la defensa de los derechos humanos.

Una vez expuestas las causas, el Magisterio propone varias vías para potenciar la eficacia de estos derechos, principalmente mediante la creación de instituciones jurídicas que controlen la observancia de la Declaración Universal y el fomento de una recta conciencia ciudadana de respeto

1309 El liberalismo perfeccionista, entre cuyos principales defensores podemos mencionar a Joseph Raz y Robert P. George, se basa en dos principios: La coacción de la autoridad gubernativa no resulta admisible para imponer coactivamente una determinada cosmovisión o concepción de “vida buena”, pero el Estado debe fomentar mediante incentivos legislativos -subvenciones o desgravaciones fiscales- determinadas instituciones -familia-o valores -solidaridad con los más necesitados- que resultan imprescindibles para la cohesión y la paz social. Esta fórmula es una alternativa al Estado moralmente “neutral” que defienden otras corrientes liberales, como señala CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (III), *cit.*, pp. 308-313.

1310 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: “Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones. Arrancar los derechos humanos de este contexto significaría restringir su ámbito y ceder a una concepción relativista, según la cual el sentido y la interpretación de los derechos podrían variar, negando su universalidad en nombre de los diferentes contextos culturales, políticos, sociales e incluso religiosos (...) Por el contrario, la *Declaración Universal* ha reforzado la convicción de que el respeto de los derechos humanos está enraizado principalmente en la justicia que no cambia, sobre la cual se basa también la fuerza vinculante de las proclamaciones internacionales. Este aspecto se ve frecuentemente desatendido cuando se intenta privar a los derechos de su verdadera función en nombre de una mísera perspectiva utilitarista”.

a la persona¹³¹¹. Respecto a esta última faceta, tiene un valor esencial la doctrina y práctica de las distintas religiones -singularmente la cristiana, por razón de la filiación divina inherente a todo individuo- como difusoras de un espíritu de fraternidad entre los seres humanos que debe impregnar la vida social y cultural de todas las naciones.

Por otro lado, distintos pontífices han confirmado la imperiosa necesidad de que se controle el cumplimiento de los derechos del hombre mediante tratados y entidades internacionales.

Ya León XIII se pronunció acerca de la garantía internacional de estos derechos al manifestar la conveniencia de que los mismos contasen con una adecuada protección supraestatal, ya que la ausencia de mecanismos de tutela fomentaría el recurso a la fuerza y haría más precario el mantenimiento de la paz. Ante dicha perspectiva, el Sumo Pontífice se decantó a favor de la creación de organismos institucionalizados para la resolución de conflictos, como sistemas de arbitraje o tribunales internacionales, que hicieran innecesario acudir a soluciones bélicas¹³¹². Resulta sorprendente apreciar cómo el Papa Pecci se anticipó a las catástrofes del siglo XX –dos guerras mundiales unidas al auge de los totalitarismos y los nacionalismos exacerbados- al proponer la creación de un nuevo modelo de relaciones interestatales basado en el respeto a los derechos

1311 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 139: “Esta protección de los derechos del hombre puede realizarla o la propia autoridad mundial por sí misma, si la realidad lo permite, o bien creando en todo el mundo un ambiente dentro del cual los gobernantes de los distintos países puedan cumplir sus funciones con mayor facilidad”, PABLO VI, *Octogesima Adveniens*, 14 de mayo de 1971, 23: “Para inscribir en los hechos y en las estructuras esta doble aspiración, se han hecho progresos en la definición de los derechos humanos y en la firma de acuerdos internacionales que den realidad a tales derechos (...) Siendo necesaria, es todavía insuficiente para establecer verdaderas relaciones de justicia e igualdad (...) Sin una educación renovada de la solidaridad, la afirmación excesiva de la igualdad puede dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común”, y Mensaje en el XXV Aniversario de la Declaración Universal de los derechos del Hombre, 10 de diciembre de 1973: “...es necesario emplear al mismo tiempo todos los medios para asegurar el respeto y la promoción de estos derechos, por parte de quienes tienen el poder y el deber de hacerlo, y, a la vez, para desarrollar más cada vez en las gentes la conciencia de los derechos y de las libertades fundamentales del hombre”, JUAN PABLO II, Discurso a la Corte Internacional de Justicia, 13 de mayo de 1985, 6: “Estos criterios deben hallar expresión, en las relaciones internacionales, en forma de Tratados y en las tareas de los organismos internacionales, apoyados por una creciente toma de conciencia del pueblo sencillo sobre el deber de respetar, en toda circunstancia, los derechos fundamentales de la persona humana”, y Mensaje para la XXXI Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1997, 2: “El respeto de los derechos humanos no comporta únicamente su protección en el campo jurídico, sino que debe tener en cuenta todos los aspectos que emergen de la noción de dignidad humana, que es la base de todo derecho. En tal perspectiva, la atención adecuada a la dimensión educativa adquiere un gran relieve”, y FRANCISCO I, Mensaje para la XLVII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2013, 7: “No podemos dejar de constatar que los acuerdos internacionales y las leyes nacionales, aunque son necesarias y altamente deseables, no son suficientes por sí solas para proteger a la humanidad del riesgo de los conflictos armados. Se necesita una conversión de los corazones que permita a cada uno reconocer en el otro un hermano del que preocuparse, con el que colaborar para construir una vida plena para todos”.

1312 JUAN PABLO II, Discurso ante la Corte Internacional de Justicia, 13 de mayo de 1985, 1: “A través de su Secretario de Estado, cardenal Rampolla, manifestó los motivos por los que [León XIII] consideraba tan importante la Conferencia de Paz [de La Haya que preparó el camino para la creación del Tribunal Internacional de Justicia]. Sus ideas tienen algo más que un simple valor histórico: “La comunidad internacional carece de un sistema de medios morales y legales para establecer y defender los derechos de toda persona. Y éste es el motivo por el que no parece haber otra alternativa que el recurso inmediato al uso de la fuerza. Esto explica la rivalidad entre los Estados por desarrollar su poderío militar... El establecimiento de la mediación y el arbitraje parecería ser el camino más apropiado para hacer frente a esta desastrosa situación; y satisface, en todos sus aspectos, los deseos de la Santa Sede” (11 de enero de 1899)”. Esta interrelación entre la defensa de los derechos del hombre y la consecución de la paz se puede observar al inicio del Preámbulo de la Declaración Universal: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables para todos los miembros de la familia humana”.

fundamentales.

Si bien Pío XII pudo constatar la debilidad de la Organización de las Naciones Unidas para responder de una manera adecuada a las violaciones de derechos de los individuos e incluso de poblaciones enteras¹³¹³, Juan XXIII remarcó su papel como pieza esencial para la consecución de una mayor efectividad en el respeto de los derechos humanos¹³¹⁴. Por su parte, Pablo VI¹³¹⁵, Juan Pablo II¹³¹⁶, Benedicto XVI¹³¹⁷, y Francisco I¹³¹⁸, insistieron en su apoyo y valoración positiva a la labor que esta institución desarrolla en defensa de los derechos fundamentales.

No obstante, conviene subrayar que el Magisterio no considera que la Organización de las Naciones Unidas sea el punto final de un proyecto, sino más bien la estación de partida para avanzar hacia una forma de gobierno supranacional que garantice el eficaz cumplimiento de los derechos universales. De hecho, Roncalli valora esta organización como el primer paso dirigido a la creación de una Autoridad única mundial¹³¹⁹, de igual modo que el Concilio Vaticano II¹³²⁰. Por su parte, Wojtyła remarcó la necesidad de proceder a una reforma de esta institución, dirigida a superar discriminaciones y privilegios entre sus miembros y dotarla de una mayor eficiencia¹³²¹. Benedicto

1313 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 23 de diciembre de 1956: “Ésta [la ONU] debería tener, sin embargo, el derecho y el poder de prevenir cualquier intervención militar de un Estado sobre otro, que se intentase llevar a cabo cualquier pretexto, no menos que el de asumir con suficientes fuerzas de Policía la defensa del Estado amenazado”. El Santo Padre se refería implícitamente a la invasión de Hungría por tropas soviéticas.

1314 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 145. “¡Ojalá llegue pronto el tiempo en que esta Organización pueda garantizar con eficacia los derechos del hombre!”.

1315 PABLO VI, Mensaje en el XXV Aniversario de la Declaración de los Derechos del Hombre, 10 de diciembre de 1973.

1316 JUAN PABLO II, Mensaje al Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de diciembre de 1978: “La Santa Sede ha estimado, alabado y apoyado los esfuerzos de las Naciones Unidas encaminados a garantizar cada vez más eficazmente la protección plena y justa de los derechos y libertades fundamentales de la persona humana” y Mensaje con ocasión del encuentro organizado por “*Path to Peace*” sobre los refugiados, 5 de marzo de 1993: “Por su misma naturaleza, [La Organización de las Naciones Unidas] está llamada a velar por la protección de los derechos fundamentales de todos los seres humanos, así como por la búsqueda de la paz y el desarrollo de todos los pueblos”.

1317 BENEDICTO XVI, Discurso al personal de la Organización de las Naciones Unidas en Nueva York, 18 de abril de 2008: “Esta Organización, supervisando de qué manera los gobiernos cumplen con su responsabilidad de proteger a sus ciudadanos, presta un servicio importante en nombre de la comunidad internacional”. Como este Pontífice indicó, en el discurso dirigido a la Asamblea General de dicha institución internacional el mismo día, el principal deber de los Estados consiste en “proteger a la propia población de violaciones graves y continuas de los derechos humanos”.

1318 FRANCISCO I, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 25 de septiembre de 2015: “Esta es la quinta vez que un Papa visita las Naciones Unidas. Lo hicieron mis predecesores, Pablo VI en 1965, Juan Pablo II en 1979 y 1995 y, mi más reciente predecesor, hoy el Papa emérito Benedicto XVI, en 2008. Todos ellos no ahorraron expresiones de reconocimiento para la Organización, considerándola la respuesta jurídica y política adecuada al momento histórico, caracterizado por la superación tecnológica de las distancias y fronteras y, aparentemente, de cualquier límite natural a la afirmación del poder. Una respuesta imprescindible ya que el poder tecnológico, en manos de ideologías nacionalistas o falsamente universalistas, es capaz de producir tremendas atrocidades. No puedo menos que asociarme al aprecio de mis predecesores, reafirmando la importancia que la Iglesia Católica concede a esta institución y las esperanzas que pone en sus actividades”.

1319 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 136-141.

1320 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 82: “Esto requiere el establecimiento de una autoridad pública universal reconocida por todos, con poder eficaz para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos. Pero antes de que se pueda establecer tan deseada autoridad es necesario que las actuales asociaciones internacionales supremas se dediquen de lleno a estudiar los medios más aptos para la seguridad común”.

1321 JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 43: “Las Organizaciones internacionales, en

XVI ha propuesto, como exigencia de una nueva etapa de interdependencia y globalización en las relaciones internacionales, importantes innovaciones en el estatuto de Naciones Unidas que posibiliten la creación de un auténtico gobierno mundial: estructura interna regida por el principio de legalidad, actividad externa orientada por los criterios de solidaridad y subsidiariedad, recursos suficientes para hacer efectivas sus decisiones y la persecución, como fin último, de la tutela del bien común internacional y los derechos humanos¹³²².

El Papado también ha reconocido la actividad desplegada en defensa de estos derechos por otros organismos internacionales, como el Tribunal Internacional de La Haya¹³²³, la Corte Penal Internacional¹³²⁴, la Comisión y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos¹³²⁵, el Consejo Europeo de Derechos Humanos¹³²⁶, la Organización para la Seguridad y Cooperación Europea¹³²⁷ o la Corte Iberoamericana de Derechos Humanos¹³²⁸, así como la esencial trascendencia de ciertos tratados

opinión de muchos, habrían llegado a un momento de su existencia, en el que sus mecanismos de funcionamiento, los costes operativos y su eficacia requieren un examen atento y eventuales correcciones (...) Las instituciones y las Organizaciones existentes han actuado bien en favor de los pueblos. Sin embargo, la humanidad, enfrentada a una etapa nueva y más difícil de su auténtico desarrollo, necesita hoy un *grado superior de ordenamiento internacional*, al servicio de las sociedades, de las económicas y de las culturas del mundo entero” y Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1999, 11 y 12.

1322 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 junio de 2009, 67.

1323 JUAN PABLO II, Discurso a la Corte Internacional de Justicia, 13 de mayo de 1985, 1: “El interés de la Iglesia por la Corte Internacional de Justicia se remonta al origen mismo de este Tribunal y a los acontecimientos que acompañaron a su establecimiento (...) En consecuencia, la Iglesia ha apoyado el desarrollo de una administración internacional de justicia y arbitraje como medio para resolver pacíficamente los conflictos y como parte de la evolución de un sistema legal a nivel mundial”.

1324 JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1998, 7. “Un signo positivo de la creciente voluntad de los Estados de reconocer la propia responsabilidad en la protección de las víctimas de tales crímenes y en el compromiso por prevenirlos, es la reciente iniciativa de una Conferencia Diplomática de las Naciones Unidas, que, con una deliberación específica, ha aprobado los Estatutos de una Corte Penal Internacional”.

1325 JUAN PABLO II, Mensaje con ocasión de los aniversarios de la Corte Europea y de la Comisión Europea de los Derechos del Hombre, 29 de octubre de 1979: “La actividad meritoria y delicada de estos dos Organismos se encamina a que se mantenga el respeto de las garantías previstas en la Convención, abriendo a las personas que se quejan de haber sido víctimas de una violación de los derechos del hombre, el acceso a instancias supranacionales”, y Discurso a los jueces de la Corte Europea de los Derechos del Hombre, 10 de noviembre de 1980, 4: “De ese modo, la Comisión y el Tribunal se han hecho defensores de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales, “que constituyen las bases mismas de la justicia y de la paz” en Europa y en el mundo”.

1326 PABLO VI, Discurso a la Asamblea parlamentaria del Consejo de Europa, 5 de Mayo de 1975: “De ahí la insistencia de la Organización, de la que sois representantes calificados, en promover con prioridad la libertad y el respeto de los derechos de la persona humana (...) Nos parece que existe una convergencia entre todos estos esfuerzos y lo que la Iglesia pretende hacer en conformidad con las líneas directrices del Evangelio”, y FRANCISCO I, Discurso al Consejo de Europa, 25 de noviembre de 2014: “Agradezco a todos de corazón su compromiso y la contribución que ofrecen a la paz en Europa, a través de la promoción de la democracia, los derechos humanos y el estado de derecho (...) El camino elegido por el Consejo de Europa es ante todo el de la promoción de los derechos humanos, que enlaza con el desarrollo de la democracia y el estado de derecho. Es una tarea particularmente valiosa, con significativas implicaciones éticas y sociales, puesto que de una correcta comprensión de estos términos y una reflexión constante sobre ellos, depende el desarrollo de nuestras sociedades, su convivencia pacífica y su futuro. Este estudio es una de las grandes aportaciones que Europa ha ofrecido y sigue ofreciendo al mundo entero”.

1327 JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, 28 de junio de 2003, 113: “A este propósito deseo mencionar ante todo la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa, que se ocupa de mantener la paz y la estabilidad, inclusive a través de la protección y promoción de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, y se ocupa también de la cooperación económica y ambiental”.

1328 JUAN PABLO II, Discurso a la Corte Interamericana de los Derechos Humanos, 3 de marzo de 1983: “La Corte Interamericana de los Derechos Humanos, de la que vosotros formáis parte, ha sido instituida precisamente para desempeñar esta específica función jurídica, tanto contenciosa como consultiva. En vista de esa noble misión, deseo

sobre la materia, como los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos y los de Derechos Económicos, Sociales y Culturales¹³²⁹, la Convención Americana de Derechos Humanos¹³³⁰, o la Convención Europea de Derechos Humanos¹³³¹.

No obstante esta definida vocación de universalidad, se insiste por el Magisterio en la idea de que la amplia proliferación de normas y organizaciones supranacionales no deben oscurecer el papel del Estado como primer principal responsable de la defensa de los derechos de sus ciudadanos¹³³².

7.7.3 *El derecho de intervención humanitaria.*

Una de las aportaciones más recientes e innovadoras de los últimos pontífices en esta materia es del derecho a la intervención humanitaria de la comunidad internacional en supuestos de vulneración de los derechos fundamentales dentro de un país, lo cual constituye una relevante excepción al clásico principio de no injerencia en los asuntos internos de cada Estado¹³³³.

expresarlos, señores, mi apoyo y aliento, mientras invito a las instancias interesadas a recurrir con valentía a esta Corte para confiarle los casos de su competencia, dando así prueba concreta de reconocerle el valor plasmado en sus estatutos. Este será el camino hacia una mejor aplicación del contenido de la Declaración Universal de los Derechos del hombre”.

1329 PABLO VI, Discurso a los participantes del IV Coloquio sobre la Convención Europea de Derechos del Hombre, 7 de noviembre de 1975: “Sería de desear, por ejemplo, que se proveyera a todos estos derechos, tan solemnemente proclamados, de una cierta fuerza jurídica, en la línea de los pactos internacionales relativos a los derechos del hombre que han sido ya elaborados” y JUAN PABLO II, Mensaje a la Organización de las Naciones Unidas, 2 de diciembre de 1978: “Hace dos años se concertó la Convención internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, y también la Convención internacional sobre los Derechos civiles y Políticos. Con ellos las Naciones Unidas dieron un paso importante hacia la puesta en práctica de los principios básicos que habían adoptado como suyos desde la fundación misma de la Organización, es decir, establecer vínculos que obliguen jurídicamente a promover los derechos humanos de los individuos, y a proteger sus libertades fundamentales”.

1330 JUAN PABLO II, Discurso a la Corte Interamericana de los Derechos Humanos, 3 de marzo de 1983.

1331 PABLO VI, Discurso a los participantes en el IV Coloquio sobre la Convención Europea de Derechos del Hombre, 10 de diciembre de 1973: “...la Convención Europea ha querido, para esta región, preocuparse de su aplicación de modo realista y eficaz: los principios se han reafirmado con más precisión y detalle y, sobre todo, se ha puesto en funcionamiento un mecanismo apropiado para garantizar su salvaguardia, proporcionando a los Estados y a los individuos la posibilidad de apelar contra su eventual violación”.

1332 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 60 y 75: “...la misión principal de los hombres de gobierno deba tender a dos cosas: de un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; de otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes (...) De todo lo expuesto hasta aquí se deriva con plena claridad que, en nuestra época, lo primero que se requiere en la organización jurídica del Estado es redactar, con fórmulas concisas y claras, un compendio de los derechos fundamentales del hombre e incluirlo en la constitución general del Estado”, y JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 10 de noviembre de 1980: “El defensor de los derechos del hombre debe ser, por su misma naturaleza, *el Estado*, todo Estado, al cual el derecho natural asigna precisamente como objetivo el “bien común temporal”. Sobre el papel decisivo del Estados, a través del concepto de ciudadanía, para que las exigencias de los derechos humanos no queden relegadas a mera retórica, resultan palmarias las afirmaciones de ARENDT, H. (Trad. Solana, G.), *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 243: “Los Derechos del Hombre, después de todo, habían sido indefinidos como “inalienables” porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución para garantizarlos”.

1333 PABLO VI, Discurso a los participantes del IV Coloquio sobre la Convención Europea de Derechos del Hombre, 7 de noviembre de 1975: “...la voz de las víctimas de la violación de estos derechos, aunque a veces encuentra eco en la opinión pública internacional, puede ser impunemente burlada en su propio país. Estamos lejos de haber encontrado las soluciones, que respeten a la vez la soberanía de los Estados y estos derechos fundamentales”, y JUAN PABLO II, Discurso con ocasión de la apertura de la Conferencia Internacional sobre la Nutrición, 5 de diciembre de 1992, 3: “Es preciso evitar que las guerras entre naciones y los conflictos internos condenen a civiles sin defensa a morir de hambre por motivos egoístas o partidarios. En esos casos, se deben asegurar de cualquier

Nos encontramos, pues, ante los novedosos efectos que la recepción de los derechos humanos provoca en el Derecho internacional público frente a las doctrinas tradicionales: Las soluciones bélicas sólo están justificadas cuando tengan su origen en graves violaciones de los derechos fundamentales de la población y, consecuentemente, estos derechos configuran un nuevo estándar de legitimidad que restringe la soberanía de los gobiernos en la toma de decisiones que afectan a sus ciudadanos¹³³⁴.

La Carta de las Naciones Unidas no contiene una mención expresa de este derecho, salvo para el caso de que el conflicto internacional ponga en peligro la seguridad y la paz internacionales¹³³⁵. Sin embargo, las nuevas resoluciones del Consejo de Seguridad a finales de la década de los ochenta ha ampliado jurídicamente la posibilidad de acudir a la respuesta armada en casos extremos¹³³⁶.

Las denominadas intervenciones humanitarias han sido autorizadas en varias ocasiones por la Organización de las Naciones Unidas, elaborando la doctrina y la práctica internacional una serie de requisitos imprescindibles para que las mismas puedan llevarse a efecto¹³³⁷: a) violación grave y reiterada de los derechos fundamentales; b) agotamiento de todas las vías previas de negociación política¹³³⁸; c) autorización de las organizaciones internacionales competentes¹³³⁹; d) amenaza para

modo las ayudas de alimentos y sanitarias y se deben quitar todos los obstáculos, incluidos los que provienen de recursos arbitrarios al principio de no injerencia en los asuntos internos de un país. La conciencia de la humanidad, de aquí en adelante sostenida por las disposiciones del derecho internacional humanitario, exige que se convierta en obligatoria la injerencia humanitaria en las situaciones que ponen gravemente en peligro la supervivencia de enteros pueblos y grupos étnicos: se trata de un deber para las naciones y la comunidad internacional, como lo recuerdan las orientaciones propuestas a esta Conferencia”, Discurso al cuerpo diplomático, 16 de enero de 1993, 11: “Los principios de la soberanía de los Estados y de la no injerencia en sus asuntos internos —que conservan todo su valor— no pueden, sin embargo, constituir una pantalla detrás de la cual se tortura y se asesina”, y Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1999, 12: “Se abre aquí un campo de reflexión y de deliberación nuevo, tanto para la política como para el derecho, un campo que todos esperamos sea cultivado con pasión y cordura. Es necesaria e improrrogable una *renovación del derecho internacional y de las instituciones internacionales* que tenga su punto de partida en la supremacía del bien de la humanidad y de la persona humana sobre todas las otras cosas y sea éste el criterio fundamental de organización... En ninguna clase de conflicto es legítimo dejar de lado el derecho de los civiles a la incolumidad”.

1334 RAWLS, J., (Trad. Valencia, H.), “El derecho de gentes”, en *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, cit., pp. 93 y 94.

1335 No obstante, apunta CONTRERAS, F. J., *Kant y la guerra. Una revisión de La Paz Perpetua desde las preguntas actuales*, Ed. Tirant lo Blanch, Valencia, 2007, pp. 108-113, podemos distinguir dos lecturas de la Carta de Naciones Unidas sobre esta cuestión: la “clásica”, pegada a la literalidad de la norma, entiende que resulta ilegal el recurso a la fuerza armada para resolver asuntos internos de los Estados pues atenta contra su soberanía e integridad territorial, mientras que la segunda, denominada “realista”, realiza una interpretación evolutiva de la Carta de acuerdo con las exigencias del contexto actual y entiende, en base a ello, que la intervención militar para poner fin a violaciones salvajes y masivas de la dignidad humana está autorizada.

1336 GARITAGOITIA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, cit., p. 304, nota 768, y HAALAND MATLARY, J., (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados, Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 96. Como señala CONTRERAS, F. J., *Kant y la guerra. Una revisión de La Paz Perpetua desde las preguntas actuales*, cit., p. 106, nota 281, el debate jurídico sobre la cuestión se inició con la I Conferencia Internacional sobre Derecho y Moral Humanitarios (París, 1987), y la primera obra que abordó de forma sistemática este tema fue AA. VV. (BETTATI, M. y KOUCHNER, B., eds.) *Le devoir d'ingérence. Peut-on les laisser mourir?*, Ed. Denoël, París, 1987.

1337 VALLESPÍN, F., “Intervención humanitaria: ¿moral o política?”, *Revista de Occidente*, nº 236-237, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2001, pp. 57-58.

1338 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático, 16 de enero de 1993, 11: “Una vez que se han intentado todas las posibilidades ofrecidas por las negociaciones diplomáticas y los procesos establecidos por las convenciones y las organizaciones internacionales y que, a pesar de ello, las poblaciones corren el riesgo de sucumbir a causa de los

la paz a escala internacional; y e) eficacia y proporcionalidad de la respuesta militar en el restablecimiento de la seguridad y el derecho¹³⁴⁰. No obstante, la excesiva imprecisión de dichas condiciones y la incoherencia de las actuaciones llevadas a cabo han generado razonables críticas a estas soluciones de índole militar¹³⁴¹, las cuales deben ser solventadas no suprimiéndolas sino mediante un replanteamiento del sistema internacional en su conjunto¹³⁴².

El Magisterio más reciente se ha pronunciado claramente el favor de este derecho de intervención¹³⁴³, que incluso ha llegado a calificar de “*responsabilidad de proteger*”¹³⁴⁴. El presupuesto ineludible para utilizar este último recurso acontece cuando un Estado se muestra incapaz de impedir -o es el principal causante- de graves violaciones de la dignidad humana que afectan a una parte considerable de su población, incumpliendo su deber de defenderla frente a este

ataques de un agresor injusto, los Estados ya no tienen el «derecho a la indiferencia». Parece más bien que su deber es el de desarmar a ese agresor, si todos los otros medios se han mostrado ineficaces”, y Jubileo de los militares y policías, 19 de noviembre de 2000, 4: “Quiero referirme aquí a la así llamada “injerencia humanitaria”, que, después del fracaso de los esfuerzos de la política y de los medios de defensa no violentos, representa el último recurso para detener la mano del agresor injusto”.

1339 FRANCISCO I, Rueda de prensa en el vuelo de Corea del Sur a Roma, 18 de agosto de 2014: “En estos casos, cuando hay una agresión injusta, sólo puedo decir que es lícito detener al agresor injusto. Subrayo el verbo: *detener*. No digo bombardear, declarar la guerra, sino *detenerlo*. Habrá que estudiar los medios con los que se le puede detener. Detener al agresor injusto es lícito. Pero también hemos de tener memoria. Muchas veces, con esta excusa de detener al agresor injusto, las potencias se han apoderado de pueblos y han hecho una auténtica guerra de conquista. Una sola nación no puede determinar cómo detener a un agresor injusto. Después de la Segunda Guerra Mundial, surgió la idea de las Naciones Unidas: es allí donde se debe discutir, decir: “¿Se trata de un agresor injusto? Parece que sí. ¿Cómo detenerlo?”. Solamente así, nada más”

1340 Una exposición sistemática de estos requisitos se ha realizado por JUAN PABLO II, Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1999, 11: “Pero éstas [las intervenciones armadas] han de estar circunscritas en el tiempo y deben ser concretas en sus objetivos, de modo que estén dirigidas desde el total respeto al derecho internacional, garantizadas por una autoridad reconocida a nivel supranacional y en ningún caso dejadas a la mera lógica de las armas”. Resulta interesante remarcar la similitud entre estos requisitos y los de la guerra justa sostenidos por SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 40, a.1, *cit.*, pp. 337-338: autoridad legítima -que en la época actual sería la Organización de las Naciones Unidas-, causa justa y recta intención -reconducible a la valoración objetiva que la declaración de guerra no va a producir males mayores que la situación de injusticia que la justifica, con exclusión de la denominada “guerra total”-.

1341 En relación con ello, IGNATIEFF, M. (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, *cit.*, pp. 62-68, ha analizado con detenimiento las dificultades prácticas de las intervenciones humanitarias, los riesgos de un inadecuado uso de las mismas para justificar agresiones imperialistas y la tensión no resuelta que se aprecia, dentro del marco de las normas internacionales, entre autonomía de los Estados y tutela de los derechos humanos. Desde otro punto de vista, GARITAGOITIA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, *cit.*, p. 304, nota 768, se hace eco de un amplio sector de la doctrina internacionalista, encabezados por Mario Bettati, que llegan a hablar de un “deber de injerencia humanitaria” de la comunidad internacional para la salvaguarda de las víctimas inocentes.

1342 FRANCISCO I, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 25 de septiembre de 2015: “En ese sentido, no faltan duras pruebas de las consecuencias negativas de las intervenciones políticas y militares no coordinadas entre los miembros de la comunidad internacional. Por eso, aun deseando no tener la necesidad de hacerlo, no puedo dejar de reiterar mis repetidos llamamientos en relación con la dolorosa situación de todo el Oriente Medio, del norte de África y de otros países africanos, donde los cristianos, junto con otros grupos culturales o étnicos e incluso junto con aquella parte de los miembros de la religión mayoritaria que no quiere dejarse envolver por el odio y la locura, han sido obligados a ser testigos de la destrucción de sus lugares de culto, de su patrimonio cultural y religioso, de sus casas y haberes y han sido puestos en la disyuntiva de huir o de pagar su adhesión al bien y a la paz con la propia vida o con la esclavitud”.

1343 BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: “El reconocimiento de la unidad de la familia humana y la atención a la dignidad innata de cada hombre y mujer adquiere hoy un nuevo énfasis con el principio de la responsabilidad de proteger. Este principio ha sido definido sólo recientemente, pero ya estaba implícitamente presente en los orígenes de las Naciones Unidas y ahora se ha convertido cada vez más en una característica de la actividad de la Organización”.

1344 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 67.

peligro¹³⁴⁵. Esta situación legitima la intervención militar, bajo la autorización de las Naciones Unidas, para restaurar el orden jurídico y los derechos inalienables de los individuos y las minorías. Concretamente, Juan Pablo II ha llamado a la comunidad internacional a la necesidad de intervenir, con los medios que se estimen necesarios en cada caso, ante graves crisis humanitarias como las acaecidas durante la guerra de los Balcanes o en el conflicto del Timor Oriental¹³⁴⁶.

1345 JUAN PABLO II, Audiencia General, 12 de enero de 1994: “La Sede Apostólica, por su parte, no cesa de recordar el principio de la *intervención humanitaria*. No se trata, en primer lugar, de una intervención de índole militar, sino de todo tipo de medidas que se encaminen a lograr el *desarme* del agresor. Ese principio encuentra una aplicación precisa en los preocupantes acontecimientos de los Balcanes. En la enseñanza moral de la Iglesia toda agresión militar se considera moralmente mala, por el contrario, la legítima defensa es admisible y, a veces, debida” y Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 1999, 11, BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: “Todo Estado tiene el deber primario de proteger a la propia población de violaciones graves y continuas de los derechos humanos, como también de las consecuencias de las crisis humanitarias, ya sean provocadas por la naturaleza o por el hombre. Si los Estados no son capaces de garantizar esta protección, la comunidad internacional ha de intervenir con los medios jurídicos previstos por la Carta de las Naciones Unidas y por otros instrumentos internacionales. La acción de la comunidad internacional y de sus instituciones, dando por sentado el respeto de los principios que están a la base del orden internacional, no tiene por qué ser interpretada nunca como una imposición injustificada y una limitación de soberanía. Al contrario, es la indiferencia o la falta de intervención lo que causa un daño real”, y *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 67, y FRANCISCO I, Carta al Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas sobre el drama de la situación al Norte de Irak, 9 de agosto de 2014: “Con el mismo espíritu, le escribo a usted, señor secretario general, y presento ante usted las lágrimas, los sufrimientos y los gritos tristes de desesperación de los cristianos y de las demás minorías religiosas de la amada tierra de Irak. Al renovar mi llamamiento urgente a la comunidad internacional para que intervenga poniendo fin a la tragedia humanitaria en curso, aliento a todos los órganos competentes de las Naciones Unidas, en especial a los responsables de la seguridad, la paz, el derecho humanitario y la asistencia a los refugiados, a continuar sus esfuerzos en conformidad con el preámbulo y los artículos pertinentes de la Carta de las Naciones Unidas (...) Las trágicas experiencias del siglo XX, y la más elemental comprensión de la dignidad humana, obligan a la comunidad internacional, en particular a través de las normas y los mecanismos del derecho internacional, a hacer todo lo posible para detener y prevenir ulteriores violencias sistemáticas contra las minorías étnicas y religiosas.

1346 JUAN PABLO II, Mensaje al Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas sobre el drama de Bosnia-Herzegovina, 1 de marzo de 1993, Discurso al Consejo de Ministros de la Conferencia para la Seguridad y Cooperación en Europa, 30 de noviembre de 1993, y Ángelus, 12 de septiembre de 1999.

8. CRÍTICA A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE EL IUSNATURALISMO Y A LA IGLESIA CATÓLICA DESDE LOS DERECHOS HUMANOS.

8.1 ENFOQUE DEL CAPÍTULO.

Como hemos tenido de oportunidad comprobar en los precedentes capítulos, el Magisterio mantiene en la actualidad una postura netamente favorable a los derechos humanos, acogiendo dentro de los principios esenciales de su Doctrina Social. Asimismo, defiende que la fundamentación y características de estos derechos responde a una orientación iusnaturalista objetiva al localizar su origen en la misma naturaleza del ser humano, y ello sin perjuicio de reivindicar su raíz religiosa derivada de la dignidad inalienable que corresponde a toda persona en virtud de la compartida filiación divina¹³⁴⁷.

En este sentido, puede decirse que la doctrina eclesial defiende la existencia de un binomio derechos humanos-iusnaturalismo, lo cual resulta coherente con los orígenes históricos y las plasmaciones normativas que tales derechos han tenido en las antiguas y recientes declaraciones nacionales y universales¹³⁴⁸.

No obstante, esta dicotomía ha sido contestada desde dos posiciones en cierto modo contrapuestas.

Por un lado, existe una corriente que, fundándose en la interpretación estrictamente literal de la obra de Santo Tomás de Aquino, considera imposible mantener un entendimiento entre tomismo y derechos del hombre al resultar estos últimos producto de la Escuela racionalista del Derecho Natural y, por tanto, incompatibles con los criterios y principios que se mantienen en la *Summa Theologica* acerca del sentido y significado del derecho y la ley natural¹³⁴⁹. Los principales exponentes de la misma -cuyas opiniones serán objeto de análisis en este trabajo- son Michel Villey y Alasdair MacIntyre, quienes muestran una profunda discrepancia teórica con el concepto y fundamento de los derechos humanos surgidos durante la Modernidad.

Desde una perspectiva diferente, concurren otros sectores que, partiendo de su peculiar interpretación sobre los derechos fundamentales, entienden que los mismos son incompatibles con la actuación práctica de la Iglesia Católica. En este sentido, se argumenta que estos derechos constituyen un mínimo ético común que plantea unas exigencias jurídicas las cuales, a despecho de los copiosos pronunciamientos del Magisterio, se encuentran en franca contradicción con la propia estructura y doctrina eclesial en varias cuestiones. Como vemos, en este caso nos encontramos ante un discurso eminentemente orientado hacia la praxis eclesial, sin perjuicio de las connotaciones

1347 ROUCO, A., *Teología y derecho: escritos sobre aspectos fundamentales del Derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2002, p. 426.

1348 HERVADA, J., "Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho", *cit.*, pp. 244-247.

1349 No debemos olvidar que la filosofía del Doctor Angélico se considera -con ciertos matices- la "oficial" de la Iglesia Católica, como recuerda León XIII, en la Encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879) sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Así lo han confirmado PABLO VI, Discurso con ocasión del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, 14 de septiembre de 1974: "Todos, todos los que somos hijos fieles de la Iglesia podemos y debemos, por lo menos en alguna medida, ser discípulos suyos [de Santo Tomás de Aquino]", y JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 14 de septiembre de 1998, 43: "... la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología".

teóricas que ello conlleva. Los principales exponentes de la misma se encuentran ligados a ciertas líneas de pensamiento tales como la teología de la liberación, la ideología de género o el tardomarxismo¹³⁵⁰.

Resulta harto significativo añadir que, en muchas ocasiones, esta postura discrepante con las enseñanzas pontificias se mantiene por personas que, de una u otra manera, se autoconfiesan católicas, sin perjuicio de que sus criterios también sean apoyados desde perspectivas extraeclesiales e incluso agnósticas o ateas. Sin embargo, no suelen hallar eco en otras confesiones religiosas, las cuales valoran la toma de posición del Papado en materia de derechos humanos como un punto importante del encuentro interreligioso entre los diversos credos y culturas.

Finalmente, incluiremos en este apartado una reflexión personal acerca de estas tendencias mediante una “crítica a la crítica” que, modestamente, pretendemos que sirva para continuar profundizando, de acuerdo con un método dialéctico y discursivo, sobre la función de los derechos humanos en y desde la doctrina de la Iglesia.

8.2 CRÍTICA A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE EL IUSNATURALISMO.

Como hemos referido, procedemos a enumerar las principales aportaciones de eminentes autores iusnaturalistas que valoran como una contradicción *in terminis* alcanzar una síntesis coherente entre los derechos humanos y la filosofía tomista. Con este fin, analizaremos con cierto detenimiento las obras de Villey y MacIntyre.

Desde un punto de vista geográfico, podemos afirmar que el primer autor representa la crítica específica desde la tradición continental y el segundo procede del ámbito anglosajón, si bien ambas beben de la fuente común de la *philosophia perennis*. No en vano, se ha considerado que ambos autores son representativos de la negación antimoderna a los derechos humanos: Villey desde el realismo clásico y MacIntyre como exponente del aristotelismo¹³⁵¹.

8.2.1 Michel Villey: La negación del derecho subjetivo.

Villey constituye la figura de relieve intelectual que, desde presupuestos estrictamente tomistas, ha llevado a cabo una crítica más profunda a los derechos humanos como institución propia de la Modernidad. En cierto modo, puede entenderse su posicionamiento como el reverso de Maritain quien, desde idénticos presupuestos filosóficos, defendió la posibilidad de cohonestar la ley natural tomista y los derechos del hombre tanto en la teoría como en la práctica.

A continuación expondremos los puntos esenciales en los que se centra la crítica *villeyana*, para examinar seguidamente el fundamento de la misma y finalizar con un breve análisis de la valoración que este filósofo francés hizo acerca de la contribución de la Segunda Escolástica española a la comprensión del derecho natural como derecho subjetivo.

1350 Sobre las relaciones entre el marxismo y la ideología de género en la versión más reciente del izquierdismo político, conocida bajo la denominación de “sesentayochismo”, *vid.* CONTRERAS, F. J., “Por qué la izquierda ataca a la Iglesia”, en CONTRERAS, F. J. y POOLE, D., *Nueva izquierda y cristianismo*, *cit.*, pp. 34- 61.

1351 PECES-BARBA, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, *cit.*, pp. 74 y 76-78.

Según Villey, los principales defectos que puede alegarse en relación con los derechos humanos serían los siguientes¹³⁵²:

- Los derechos del hombre son irreales. Con ello se incide en la dificultad, por no decir imposibilidad, de conseguir una eficaz observancia y aplicación de los mismos a los ciudadanos. A título de ejemplo, menciona la falacia de garantizar un puesto de trabajo en Francia a todos los ciudadanos en edad laboral, habida cuenta de las altas tasas de desempleo, o la inexistencia del derecho a elecciones libres en extensas partes del planeta, enumerando entre las mismas a Camboya y el Sahel¹³⁵³.

- Asimismo, estos derechos son indeterminados y vagos. El carácter excesivamente abstracto y general de su formulación constituye un indudable “talón de Aquiles”, en tanto que prometen lo inalcanzable para el conjunto de la humanidad. Una libertad plena para todas las personas y garantizada por derechos absolutos e inalienables no resulta posible en la realidad ya que los derechos chocarán inevitablemente unos con otros, de forma que las expectativas incumplidas degenerarán en un conflicto social continuo e irresistible debido al carácter ilimitado de las expectativas incumplidas.

- Otro de sus evidentes defectos es que son contradictorios entre sí. En la Declaración Universal de 1948 se mezclan derechos civiles y políticos con otros de carácter económico y social, y a todos ellos habría que añadir la llamada “tercera generación” que incluye otra nueva familia de reivindicaciones con un carácter aún más genérico y etéreo, como lo son el derecho a la paz, al medio ambiente o a la seguridad informática. La tarea de coordinarlos entre sí, dado a que unos propugnan la abstención estatal y otros su intervención, resulta imposible¹³⁵⁴.

- Son políticamente manipulables. Buena prueba de ello es que distintas corrientes han intentado apropiarse de estos derechos con distinta fortuna, incluso cuando defienden posturas radicalmente contrarias a la dignidad humana¹³⁵⁵. Los teóricos absolutistas los invocaron como un elemento

1352 Una exposición sistemática de este balance negativo de los derechos humanos la podemos encontrar en VILLEY, M., *Le droit et les droits de l'homme*, Ed. Presses Universitaires de France, París, 1983, pp. 10-14.

1353 Se ha de tener en cuenta que, en la fecha en que se publicaron estos argumentos aún no se había producido el desmantelamiento de los regímenes marxistas totalitarios de Europa del Este, ni la caída de los sistemas de seguridad nacional en América Central y del Sur. JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 19 y 22-26, señal estos acontecimientos históricos como un “signo de los tiempos” que ponen de manifiesto la fuerza del concepto de dignidad humana y del movimiento de los derechos humanos como factores regeneradores de la conciencia humana.

1354 VILLEY, M., *Le droit et les droits de l'homme*, cit., p. 13: “Una cierta literatura cristiana progresista cultiva el sueño de reconciliar los derechos del hombre de 1789 y los derechos sociales y económicos. Pero esto es la cuadratura del círculo”.

1355 *Ibidem*, p. 153: “¿Y qué resultará, de hecho, de la proclamación de estos derechos sustanciales, este discurso una vez salido de las facultades de filosofía? Los despotismos ilustrados del rey de Prusia y de Catalina II, en el siglo XVIII. A más largo plazo, las dictaduras, y para terminar la construcción del Estado socialista. Las democracias socialistas, la constitución estaliniana y hasta la de Uganda) tienen sus derechos del hombre y se enorgullecen de ello (...) ¡Oh medicamento admirable! ¡Bueno para curar todo, incluso las enfermedades que él mismo ha producido!”. Nos encontramos con un ejemplo de las asociaciones de datos históricos a las que Villey es tan aficionado, aunque falte un hilo argumental común en las mismas. Difícilmente puede sostenerse que los teóricos absolutistas reconocieran los derechos del hombre como limitación a la arbitrariedad del poder político y, por otro lado, Marx jamás los compartió al considerarlos una expresión del “egoísmo burgués”, como señala CONTRERAS, F. J., *La filosofía del derecho en la historia*, cit., p. 212: “Ahora bien, para Marx la libertad negativa viene a

necesario para evitar la lucha anárquica de todos contra todos, los liberales para evitar el despotismo de los monarcas absolutos, los marxistas para reivindicar las aspiraciones de la masa trabajadora contra el formalismo de las declaraciones liberales y los totalitarismos nacionalistas para invocar los sagrados derechos de la nación. De forma concluyente señala Villey que estas líneas ideológicas son los cuatro frutos de los derechos del hombre¹³⁵⁶.

- Tales derechos tienen un carácter extrajurídico, interior o exclusivamente moral. Tomando como ejemplo la libertad de conciencia, este autor considera que la misma no constituye un bien externo que pueda ser garantizado jurídicamente sino una virtud interna que nadie puede arrebatar a otra persona¹³⁵⁷.

- Asimismo son históricos y coyunturales, no abstractos y universales. En cierto modo, el profesor de la Sorbona se adelanta a la crítica vertida desde el relativismo multicultural, señalando que no existe en la realidad una libertad genérica ni los derechos del hombre en abstracto, sino las libertades y derechos propios de las diferentes culturas: los ingleses, los hindúes, los estadounidenses o los irlandeses¹³⁵⁸.

- Hablar de derechos del hombre implica, en sí mismo, una contradicción lingüística¹³⁵⁹. No cabe hablar de derechos, que siempre remiten a la conexión de unos individuos respecto de otros, cuando se parte de la perspectiva del hombre como ente aislado. En este sentido, no se puede invocar una esfera jurídica de interrelación comunitaria desde una visión “robinsoniana” del ser humano, como si se tratara de un sujeto absolutamente independiente e incomunicado con sus semejantes. Ello nos lleva a la conclusión de que el derecho constituye un instrumento social que no puede ser adecuadamente comprendido desde una concepción del hombre como ser abstracto¹³⁶⁰. De acuerdo con ello, y partiendo de la naturaleza esencialmente social del ser humano, este jurista se muestra como un precursor de las tesis comunitaristas defendidas en nuestra época, entre otros muchos, por Charles Taylor, Michael Sandel y Alasdair MacIntyre¹³⁶¹.

Todos los argumentos que hemos examinado hasta el momento, sin perjuicio de que la mayoría de ellos se dirijan más a los problemas de aplicación práctica que presentan los derechos del hombre que a los fundamentos de su construcción teórica¹³⁶², pueden reconducirse a un mismo punto de

representar algo así como la exaltación del egoísmo, típica del espíritu burgués (...) La “libertad negativa” es interpretada por Marx como atrincheramiento egoísta en la fortaleza privada e indiferencia hacia lo comunitario”.

1356 VILLEY, M., *Le droit et les droits de l'homme*, cit., pp. 140-154. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente histórico, no parece que los autores absolutistas ni Marx admitieran los derechos humanos como limitación al poder del Estado.

1357 *Ibidem*, p. 150. Villey realiza esta apreciación al valorar la defensa que hace Locke en su obra acerca de la tolerancia religiosa.

1358 VILLEY, M., *Critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais)*, Ed. Dalloz, París, 1976, p. 128-133, se adhiere plenamente a la obra de Burke, quien se opone a los revolucionarios y “metafísicos” derechos del hombre en nombre de los tradicionales derechos históricos de la nación -inglesa en su caso-.

1359 VILLEY, M., *Le droit et les droits de l'homme*, cit., p. 22. “¿Era posible, sin contradicción, proceder a la mezcla de estas dos ideas: el hombre en singular, la naturaleza genérica del hombre, y la noción de derecho?”.

1360 VILLEY, M., *Seize essais de Philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, Ed. Dalloz, Paris, 1969, p. 207, y *Le droit et les droits de l'homme*, cit., pp. 14 y 153-154.

1361 Para una visión de conjunto de las principales tesis comunitaristas actuales y una crítica a las mismas, *vid.* CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (III). Siglos XIX a XXI”, cit., pp. 298-306.

1362 RABBI-BALDI, R., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, Ed. EUNSA, Pamplona 1990, p. 499, considera que

partida: Villey considera que el derecho subjetivo constituye una deformación jurídica que ha originado diversos “monstruos de la razón”, cuyo último y más acabado exponente son los derechos humanos¹³⁶³. Pasamos a desarrollar de forma detallada su pensamiento acerca de este punto.

Según el catedrático galo, Santo Tomás de Aquino no se refiere en ningún caso en la *Summa Theologica* a la idea de derecho subjetivo, la cual resulta totalmente ajena en su pensamiento. El Doctor Angélico sólo utiliza la palabra *ius* entendida como objeto de la justicia, de lo que es justo, es decir, como medida de equilibrio e igualdad que ordena las relaciones entre las personas¹³⁶⁴. Pero en ninguna parte de su obra se alude al derecho en su vertiente subjetiva de potestad o libertad de su titular, como expresión de la autonomía del individuo respecto al poder de desarrollar por sí mismo una esfera de actuación propia¹³⁶⁵. La creación del concepto de derecho subjetivo tuvo lugar con posterioridad al fallecimiento del Aquinate, como consecuencia de la postura mantenida por Guillermo de Ockham en relación con la querella que mantenía la orden franciscana con Juan XXII para justificar el *ius utendi* de sus miembros sobre los bienes de que disponían¹³⁶⁶.

Villey insiste en que los intentos de encontrar un apoyo a los derechos subjetivos en sede tomista nacen del error de confundir la *lex* -tratada en el Libro I-II, cuestiones 90 y siguientes e inspirándose en fuentes agustinianas- con el *ius* -localizada de forma separada en el Libro II-II, 57 y siguientes, conforme a los criterios adoptados por Aristóteles y los juristas del Derecho romano clásico¹³⁶⁷-. Mientras que la ley (*lex*) reviste un carácter moral y se limita a señalar unas reglas de conducta objetivas, el derecho (*ius*) disfruta de un valor plenamente jurídico y debe entenderse como independiente del concepto de ley, sin que pueda admitirse una correspondencia entre ambos términos dada su diferente naturaleza¹³⁶⁸. Precisamente la confusión entre ambos términos, según el catedrático francés, es lo que ha originado que varios autores consideren que la ley natural constituye el fundamento de los derechos humanos cuando éstos, como derechos subjetivos, no tienen cabida en el sistema del Aquinate.

También considera este autor que la asunción de los modernos derechos humanos por amplios sectores neotomistas, con todas las matizaciones que se quieran tener en cuenta, resulta inexplicable

Villey cae en una importante contradicción al mantener una posición axiológica u ontológica respecto al derecho en general y centrarse en una crítica de los derechos humanos desde una perspectiva eminentemente fáctica.

1363 VILLEY, M., *Le droit et les droits de l'homme*, cit., p. 154: “La aparición de los derechos del hombre manifiesta la descomposición del concepto de derecho. Su llegada fue el correlato del eclipse o de la perversión, en la filosofía moderna individualista, de la idea de justicia y de su instrumento, la jurisprudencia (...) Dudo que esto fuera un progreso. No veo en ello más que una pérdida, debida a la ignorancia. Ignorancia de las *distinciones* que la filosofía clásica había discernido; el *sistematismo* moderno ha colocado el derecho bajo el dominio de la ciencia del individuo. Desconocimiento de los fines del derecho, no inocente, ni involuntario; hemos visto que ello fue motivado por unos propósitos muy *pragmáticos*”.

1364 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 57, a. 1, cit., p. 470.

1365 VILLEY, M., *Seize essais de Philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, cit., p. 148: “Lo propio de la doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás es fundar la ciencia jurídica, no sobre la “naturaleza del hombre” individualmente considerada, como será por otro lado la pretensión extraña de los modernos, y de donde los modernos inferirán este atributo del hombre aislado, su poder, su “derecho subjetivo”, sino sobre la base de un estado natural más fecundo, a partir de la observación del orden incluido en el cuerpo social, sobre la “naturaleza cósmica”.

1366 *Ibidem*, pp. 158-178. Sobre esta cuestión, vid. PÉREZ LUÑO, A. E. y CONTRERAS, F. J., “Michel Villey et l’Espagne”, *Droit et Société*, Ed. Librairie Générale de Droit et la Jurisprudence, Paris, 2009, pp. 47-68.

1367 VILLEY, M., *Le droit et les droits de l'homme*, cit., p. 114.

1368 VILLEY, M., *Critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais)*, cit., pp. 39-40 y 42, y (Trad. Sanz, C. R.), *El Derecho. Perspectiva griega, judía y cristiana*, Ed. Ghersi, Buenos Aires, 1978, pp. 54-68.

si no se tiene en cuenta la labor desarrollada por la Segunda Escolástica española durante el siglo XVI¹³⁶⁹.

En relación con los teólogos-juristas de la Escuela de Salamanca, Villey vierte las siguientes censuras, que también pueden entenderse dirigidas contra la incorporación del concepto de derecho subjetivo dentro de los esquemas de Santo Tomás¹³⁷⁰:

- Los integrantes de esta corriente fueron eminentemente pragmáticos, en el sentido de que no buscaban la verdad o la certeza del derecho, sino acomodar las disquisiciones iusfilosóficas a la resolución de los problemas prácticos que surgían en relación con el gobierno del Imperio español de la época, especialmente por el descubrimiento del Nuevo Mundo. En este sentido, las soluciones que ofrecen resultan más políticas que jurídicas y, por tanto, parciales o tendenciosas.
- Desde el punto de vista metodológico, los *Magni hispani* utilizan un sistema dialéctico muy degenerado ya que, en lugar de seguir el criterio de la *Summa* de seleccionar exclusivamente las fuentes más fiables y seguras, recurren a autores de muy escasa categoría en varias ocasiones, incluyendo doctrinas absolutamente ajenas al sistema tomista como son las de origen escotista, individualista o nominalista.
- Abundan en la confusión entre derecho y moral, llegando a asociar de forma inseparable los conceptos de *ius* y *lex*, netamente distinguidos por Santo Tomás dentro de sus respectivos ámbitos del derecho y la moral.
- Además, se invierte el sistema de pensamiento de la *Summa* ya que, en lugar de proceder a través de una labor inductiva que arranca del atento examen de la realidad, se toma como punto de partida conceptos apriorísticos de los cuales obtienen las conclusiones pertinentes. Por tanto, los teólogos-juristas españoles siguen una lógica deductiva radicalmente distinta a la empleada en las obras del Doctor Angélico.

En conclusión, para Villey no resulta admisible el concepto de derecho subjetivo ni el de derechos humanos dentro de una concepción tomista, en tanto que los mismos desembocan en el individualismo radical y la anarquía al ignorar el componente social que toda relación jurídica implica. La absolutización de tales derechos no es más que el producto de una abstracción lógica

1369 VILLEY, M., *Critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais)*, cit., p. 50: "... creo, como historiador de la filosofía del derecho, estar en condiciones de afirmar que esta manera de pensar el derecho es el resultado de la mezcla que se efectuó desde la Alta Edad Media entre el *ius* y la *torah*; es una importación en el derecho de la teología cristiana. Y el instrumento que ha hecho pasar al lenguaje jurídico las confusiones *agustinistas*, el agente mayor de transmisión fue la Segunda Escolástica".

1370 VILLEY, M. (Trad. Sanz, C. R.), *El Derecho. Perspectiva griega, judía y cristiana*, cit., pp. 74-87, *Le droit et les droits de l'homme*, cit., pp. 126-130 y 133-135, y *Critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais)*, cit., pp. 40-47. No obstante, en un primer momento este jurista francés calificó la labor de la Escuela de Salamanca de altamente positiva, como se aprecia en su obra, cuya primera versión está datada en 1961, *Los fundadores de la Escuela del Derecho Natural*, Ed. Ghersi, Buenos Aires, 1978, p. 14: "La escolástica española restauró con esplendor la idea de un derecho natural extraído, por la razón humana, de la contemplación del mundo y de su orden universal, racional aunque no voluntario (...) Sin ignorar a Escoto y a Ockham —e incluso inspirándose en ellos ocasionalmente— esos españoles pusieron en práctica la doctrina de Sto. Tomás que —al menos en sus orígenes— muy inteligentemente han comprendido y muy fielmente han proseguido".

que se encuentra desconectada de la realidad¹³⁷¹.

8.2.2 McIntyre: Comunitarismo versus derechos individuales.

Alasdair McIntyre nos presenta, en una de sus obras más conocidas, la descalificación más demoledora que se ha vertido en la actualidad contra la idea de derechos humanos, expresada con extraordinaria vehemencia y fuertes dosis de provocación:

*“... la verdad es sencilla: no existen tales derechos [humanos o naturales] y creer en ello es como creer en brujas y unicornios. La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos, es precisamente del mismo tipo que la mejor que tenemos para afirmar que no hay brujas, o la mejor razón que poseemos para afirmar que no hay unicornios: el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existan”*¹³⁷².

Ante una afirmación tan rotunda, surge la necesidad de exponer las razones sobre las que el filósofo británico funda su postura:

- Los derechos humanos o naturales son ficciones¹³⁷³. No se expone de forma racionalmente clara y argumentada el fundamento de tales derechos, siendo buena prueba de ello el silencio que respecto a esta cuestión trascendental guarda la Declaración Universal. Este argumento es asimismo compartido por buena parte de la doctrina contemporánea que se pronuncia a favor de la defensa de los derechos humanos pero, simultáneamente, se muestra profundamente dividida respecto a las bases filosóficas de su adhesión o, en sus expresiones más radicales, reconoce expresamente su impotencia para llegar a un consenso fundacional¹³⁷⁴.

- El carácter ficticio de los mencionados derechos se explica porque los mismos son una creación meramente histórica y cultural¹³⁷⁵. No cabe mantener la existencia de derechos, como concepto que implica una determinada autonomía personal, si no se encuentran respaldados por un conjunto de instituciones o prácticas que se generan en una sociedad concreta, por lo que no tiene sentido predicar unos derechos para todo hombre por el mero hecho de serlo ya que sólo podrá ejercerlos en un determinado contexto comunitario¹³⁷⁶. Una prueba evidente del carácter históricamente relativo de la institución que estamos analizando es que, de hecho, se desconocía el uso del término

1371 VILLEY, M., *Seize essais de Philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, cit., p. 207: “La cuadratura del círculo: a partir del individuo, a partir de su “derecho subjetivo”, no se encontrará más que el anarquismo y la ausencia de orden jurídico, o bien se contradirá a sí mismo, a partir de individuos y a su imagen se fabricará el individuo artificial, el monstruoso Levitarán que sojuzga a los verdaderos individuos”.

1372 MACINTYRE, A. (Trad. Valcárcel, A.), *Tras la virtud*, cit., p. 98.

1373 RAMIS, R., *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Ed. Dykinson, Madrid, 2012, p. 370: “El filósofo escocés no acepta el “lenguaje” de los derechos humanos, porque le parece un discurso falso, que sólo bebe de las ideas del derecho natural y las seculariza, perdiendo con ello su esencia”.

1374 MACINTYRE, A. (Trad. Valcárcel, A.), *Tras la virtud*, cit., pp. 98-99.

1375 *Ibidem*, pp. 95-96 y 98.

1376 RAMIS, R., *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, cit., p. 367: “Desde la Ilustración se habla cada vez menos de derechos naturales y, progresivamente, más de derechos humanos. Se trata del ocaso del derecho natural, que acaba confundándose con el derecho positivo de la codificación. Para MacIntyre, el mayor problema de los derechos humanos es que éstos se toman como inherentes y pertenecientes a los individuos en tanto individuos, y no como derechos pertenecientes a los individuos que forman parte de una comunidad”.

“derecho” en Europa hasta finales de la Edad Media, y en otras latitudes hasta mucho después. En definitiva, no cabe admitir una idea de derechos abstractos y descontextualizados por su irrealidad¹³⁷⁷.

- Un último apunte crítico es la afirmación de que las apelaciones a derechos constituyen un instrumento de manipulación ideológica. Partiendo de la idea subyacente en los denominados derechos de primera generación, los mismos implican la idea de no interferencia, es decir, la expresión jurídica de un agente moral autónomo que pretende evitar interferencias ajenas y, sin embargo, está llamado a desenvolverse en el ámbito de una relación que exige coactuar con los demás sujetos. Todo ello pone de manifiesto el carácter paradójico de la sociedad contemporánea, donde todos pretenden proteger su esfera de independencia pero, a la vez, desean plasmar sus ideas y proposiciones en la práctica convenciendo a los demás miembros de la comunidad de su criterio mediante instrumentos artificiales o, dicho en otros términos, utilizando el lenguaje de los derechos para manipular las decisiones ajenas¹³⁷⁸.

Además de los argumentos expuestos, el pensador escocés ha realizado otra reflexión crítica aún más directa en relación con las posibilidades de convergencia con los derechos fundamentales que se ha defendido por algunas corrientes neotomistas, refiriéndose en particular a Maritain¹³⁷⁹.

Señala al respecto que el intento “*quijotesco*” del filósofo francés consiste en intentar una defensa de los derechos humanos desde el tomismo, entendido éste como una filosofía superior a la que presenta el iluminismo racionalista, pero sin percatarse que en la propia idea de derechos que aparece consagrada en la Declaración Universal constituye un concepto surgido del modelo enciclopedista propio de la Modernidad y, por tanto, inconmensurable respecto a la narrativa filosófica tomista. Esta incompatibilidad se manifiesta con claridad en que las teorías de corte liberal mantienen que los derechos preceden a la ley –basta recordar su carácter de originarios, prepositivos e inviolables–, mientras que la *Summa Theologica* defiende que la ley –divina y natural– goza de un valor primario y fundacional respecto a los derechos.

Un sector de la doctrina ha interpretado que la postura filosófica que se expresa en el libro *After Virtue* obedece a un determinado paradigma: los derechos resultan redundantes ya que los mismos no serían más que simples contrapartidas de los deberes¹³⁸⁰. En este sentido, hablar de derechos devendrá innecesario ya que el concepto de deber jurídico resultaría mucho más cercano a la realidad y, sobre todo, más eficaz desde el punto de vista de la razón práctica¹³⁸¹.

1377 MACINTYRE, A. (Trad. Valcárcel, A.), *Tras la virtud*, cit., p. 346: “... los temas de filosofía moral (los conceptos valorativos y normativos, las máximas, los argumentos y los juicios sobre los que el filósofo moral investiga) no pueden encontrarse sino encarnados en la realidad histórica de unos grupos sociales concretos y, por tanto, dotados de las características distintivas de la existencia histórica: identidad y cambio a través del tiempo, expresión tanto en la práctica institucional como en el discurso, interacción e interrelación con gran variedad de formas de actividad. La moral que no es moral de una sociedad en particular no se encuentra en parte alguna”.

1378 *Ibidem*, pp. 97.

1379 MACINTYRE, A. (Trad. Rovira, R.), *Tres versiones rivales de la ética*, Ed. Rialp, Madrid, 1992, pp. 108-109.

1380 RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “Sobre el fundamento de los Derechos humanos”, cit., pp. 57-58.

1381 Sin compartir la visión contraria a los derechos humanos de MacIntyre, remarca FINNIS, J. (Trad. Orrego, C.), *Ley Natural y derechos naturales*, cit., p. 239: “Pero cuando se trata de explicar las exigencias, lo cual hacemos refiriéndonos a las necesidades del bien común en sus distintos niveles, hallamos entonces que hay razón para considerar que el concepto de deber, obligación o exigencia, desempeña un rol más explicativo y estratégico que el concepto de derechos”.

Según lo expuesto en el presente apartado, MacIntyre defiende la incompatibilidad entre las concepciones iusnaturalista nacidas del sistema aristotélico-tomista y los modernos derechos humanos¹³⁸². La opinión del profesor británico se funda en que, partiendo del análisis global de la corriente clásica y de la ilustrada, ambas constituyen modelos filosóficos que no pueden ser cohonestados¹³⁸³. En consecuencia, los intentos de aproximación a los derechos fundamentales desde la doctrina tomista se encuentran abocados al fracaso, ya que o traicionarán su raíz clásica o serán vanos intentos de explicar una realidad propia de la visión ilustrada¹³⁸⁴.

8.2.3 Crítica a Villey.

Respecto a la postura adoptada por el catedrático francés, conviene distinguir entre sus argumentos teóricos y los de carácter eminentemente práctico.

Las censuras a la aplicación de los derechos humanos no desvirtúan la esencia de la institución pues se limitan a poner de manifiesto los problemas que conlleva el ajustamiento de la conducta de los seres humanos a cualquier tipo de principio o norma jurídica, extremo éste que no resulta ajeno el pensamiento de Santo Tomás en cuanto agudo observador de la naturaleza y realidad de las personas¹³⁸⁵. La cuestión que se suscita no es la inexistencia o futilidad de los derechos fundamentales sino la necesidad de hacerlos más eficaces, coherentes y realizables en la práctica, así como la exigencia de depurarlos y conseguir que no sean falseados o relegados a la categoría de meras declaraciones de buenos deseos. Todo concepto que alcanza gran aceptación durante una época corre el evidente riesgo de ser manipulado mediante tergiversaciones interesadas, pero tal vez ello sea el principal exponente de su intrínseca validez, pues a nadie se le ocurriría plagiar o utilizar doctrinas o ideas que no tuvieran valor en un contexto cultural determinado¹³⁸⁶. Tampoco sería de recibo renegar de la libertad, la justicia, la razón, el derecho, la solidaridad o la fe religiosa por el hecho de que hayan sido utilizadas en muchas ocasiones pervirtiendo su auténtico significado y llevando a cabo aberraciones en su nombre. Ante estas situaciones se impone la necesidad de purificar estos grandes valores, con la conciencia de que los seres humanos siempre estamos tentados de profanar las más nobles causas e instituciones con el fin de saciar nuestras ambiciones y

1382 RAMIS, R., *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, cit., p. 419: “MacIntyre considera que los derechos humanos son una secularización política del derecho natural, que acaba bendiciendo el status quo actual y que no tienen el carácter subversivo de aquél. Los derechos humanos dependen de una convención política y de un pacto contractualista, no de la naturaleza antropológica y moral de las personas. Frente a Finnis, que considera que el lenguaje del derecho natural es hoy el de los derechos humanos, el profesor escocés, más historicista, considera que éstos no son más que una aberración”.

1383 *Ibidem.*, p. 370: “Por lo tanto [para MacIntyre], el camino no es buscar “derechos humanos” en Santo Tomás, sino mostrar como *ius* y *iura* -en el lenguaje tomista- defendían la dignidad antropológica del ser humano”.

1384 MACINTYRE, A. (Trad. Rovira, R.), *Tres versiones rivales de la ética*, cit., pp. 101-103, defiende esta afirmación con referencia expresa a los intentos de Rossini de llegar a una *entente cordiale* entre la teología católica y los principios de la filosofía kantiana.

1385 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, 57, 2, cit., p. 471, sostiene, como respuesta a la objeción de que las reglas del derecho humano fallan a veces y por tanto no existiría un derecho natural, que en ocasiones la voluntad del hombre se pervierte pero sin que de ello deba deducirse la inexistencia de lo justo por naturaleza.

1386 RABBI-BALDI, R., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, cit., p. 500: “Si no deja de ser necesario reflexionar sobre el derecho, aún a sabiendas que no pocas sentencias y leyes son manifiestamente inicuas ¿por qué hemos de anular un estudio de los derechos fundamentales de la persona, amparándonos en que circunstancias político-económicas, inicuas o no, impuestas de fuera o no, tornan superfluos dichos derechos?”.

deseos de poder¹³⁸⁷.

Otro argumento –esta vez de carácter práctico- que también se podría utilizar en contra de esta crítica a los derechos humanos es su carencia de espíritu constructivo, en el sentido de que no suministra un concepto que sirva para sustituirlos como núcleo común para una ética universal en la actualidad. Resulta muy fácil señalar los inconvenientes de cualquier institución jurídica y su grado de incumplimiento, pero es mucho más complicada y meritoria la labor de ofrecer alternativas que, como mínimo, superen las ventajas y disminuyan los defectos de aquello que se critica. Lo cierto es que Villey no proporciona otro instrumento jurídico para la defensa de la dignidad de la persona que reúna las bondades y alcance un nivel de consenso tan amplio como el conseguido por la Declaración Universal de 1948.

Un mayor interés, desde nuestra perspectiva, tienen las razones de fondo que impulsan la implacable crítica de Villey a los derechos humanos desde la perspectiva tomista. Éstas son la contradicción entre los conceptos de *ius* y *lex* en la *Summa Theologica* y la pervisión de la idea de derecho por la Segunda Escolástica española.

Al respecto, consideramos que el planteamiento del iusfilósofo galo parte de una premisa errónea, cual es la absoluta incompatibilidad entre *lex* e *ius* debido al carácter moral de la primera y al contenido esencialmente jurídico de la segunda¹³⁸⁸.

Dicha opinión no resulta acertada, a nuestro modesto entender, y ello se puede apreciar descendiendo a un estudio general, sistemático e histórico de la obra del Aquinate. Atribuir una drástica separación entre los ámbitos moral y jurídico constituye un anacronismo ajeno a la propia idiosincrasia de la *Summa* y a las fuentes que utiliza, ya que una tajante distinción entre ambos campos no tuvo lugar hasta mucho tiempo después, alcanzando su culminación en el positivismo jurídico de los siglos XIX y XX.

El Doctor Angélico bebe de obras aristotélicas y se encuentra inmerso en plena Edad Media, momento en que la Cristiandad se configura como el paradigma cultural dominante en Europa. La idea de que la comunidad política tiene como finalidad crear una sociedad de hombres buenos e incitarles a la virtud constituye un auténtico *Leitmotiv* durante los siglos XII y XIII que no resulta cuestionado en dicha época. Se puede mantener que con la aportación de Santo Tomás comienza un movimiento que reconoce la autonomía entre lo jurídico y lo moral, pero en ningún caso constituye una ruptura con el pensamiento clásico¹³⁸⁹.

1387 GALLEGO, E., *Tradición jurídica y derecho subjetivo*, Ed. Dykinson, Madrid, 1996, pp. 140-141: “No caeré en el error de criticar los derechos humanos por el uso y abuso ideológico que se hace de ellos, un uso y abuso que a todos resulta patente. Y ello porque evidentemente no hay idea por noble y justa que sea que no pueda ser objeto de un uso desviado”.

1388 TIERNEY, B., (Trad. Ottonelli, V.), *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico (1150-1625)*, Ed. Il Mulino, Bologna, 2002, p. 45, se muestra contrario a la opinión de Villey argumentando que, en varias ocasiones, Santo Tomás utilizó de forma indiferenciada las expresiones *ius* y *lex*, principalmente debido a la equiparación entre la *lex naturalis* definida por el Aquinate y el *ius naturale* de Aristóteles, como se aprecia en el Libro I-II, q. 95, a. 2 de la *Summa Theologica*.

1389 ARISTÓTELES, (Trad. García, C. y Pérez, A.), *Política*, III, 9, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2015, p. 161: “Fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin. La ciudad es la asociación de familias para una vida perfecta y autosuficiente (...) Hay que suponer, en consecuencia, que la comunidad tiene por objeto las buenas acciones y no sólo la vida en común”.

De hecho, en la *Summa* se encuentran textos contradictorios que anuncian una incipiente separación entre derecho y moral¹³⁹⁰, mientras que en otros apartados continúa mostrando una significativa confusión de ambas disciplinas¹³⁹¹. Ello no hace más que corroborar el papel del Aquinate como gozne entre las filosofías clásica y moderna, sembrando las semillas de la autonomía entre lo moral y lo jurídico cuya madurez, sin demérito de su decisiva aportación, se alcanzaría en un momento histórico posterior¹³⁹².

Este planteamiento general del pensamiento de Santo Tomás desmiente la aseveración de Villey de que el dominico realizó una distinción tajante entre una *lex* moral y un *ius* jurídico.

No cabe duda de que en el concepto de ley que se maneja en las cuestiones 90 a 97 del Libro I-II de la *Summa Theologica* hace referencias a normas morales, como sucede en la formulación - íntimamente ligada al concepto ético de lo bueno y lo malo- del primer principio de la *lex naturalis*¹³⁹³, o en la necesidad de que la ley se ajuste a la religión¹³⁹⁴. Pero resulta igualmente cierto que, del mismo modo, se incluyen claras referencias a los rasgos eminentemente jurídicos de las disposiciones de la ley, como lo son la necesidad de su promulgación¹³⁹⁵, su íntima relación con la conclusión y defensa del bien común¹³⁹⁶, el valor estrictamente formal de ley en el supuesto de normas tiránicas o contrarias a la razón¹³⁹⁷, o la posibilidad de que las leyes humanas obliguen o no

1390 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 96, aa. 2-3, *cit.*, pp. 749-750 : “Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos sino sólo los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daños a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes (...) De ahí que tampoco puede la ley humana prohibir todo lo que prohíbe la ley natural (...) La ley humana no prohíbe preceptivamente todos los actos viciosos, como tampoco prescribe todos los actos virtuosos”.

1391 *Ibidem*, I-II, q. 92, a. 1, *cit.*, p. 718: “Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud (...) Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios...”, y q. 95, a. 1, *cit.*, pp. 740-741: “Mas como también hay individuos rebeldes y propensos al vicio, a los que no es fácil persuadir con palabras, a éstos es necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo, para que así, desistiendo, cuando menos, de cometer sus desmanes, dejasen en paz a los demás, y ellos mismos, acostumbrándose a esto, acabaran haciendo voluntariamente lo que antes hacían por miedo al castigo, llegando así a hacerse virtuosos. Ahora bien, esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley”.

1392 El hecho de que ciertos pasajes de la *Summa* inspiren una distinción entre derecho y moral no implica asumir una radical separación entre ambas. Resulta absolutamente contrario al pensamiento tomista un derecho sin conexión alguna con los principios éticos, *modo kelseniano*. Por tanto, autonomía sí, pero con interrelación entre ambas. Un elemento fundamental para entender las relaciones entre derecho y moral es la distinción entre las disposiciones de derecho positivo que surgen por conclusión de la ley natural, con una relación más íntima entre derecho y moral como de causa a efecto y, por otro lado, las leyes humanas que nacen por determinación de la de preceptos de la ley natural admitiendo una diversidad de soluciones posibles, en las que se distingue de forma más clara el ámbito contingente del derecho con la ineludible necesidad de los imperativos morales (*vid.* SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a. 2 *cit.*, p. 742). Sobre la decisiva la función del concepto de justicia en la distinción entre derecho y moral se ha pronunciado OLLERO, A., *Religión, Racionalidad y Política*, *cit.*, pp. 200-201: “No es lo mismo reconocer que hay muchas exigencias morales que no han de verse traducidas en normas jurídicas, porque desbordan el bien común al que éstas deben atender, que desvincular lo jurídico de toda exigencia moral; se entiende en este caso que el derecho sólo respondería a criterios de oportunidad o eficacia, que se impondrían categóricamente de espaldas a valores morales que serían por lo demás meramente relativos (...) Por tanto, el derecho expresa la justicia objetiva, mientras la virtud subjetiva de la justicia consiste en respetar el derecho”.

1393 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 2, *cit.*, p. 732.

1394 *Ibidem*, I-II, q. 95, a. 3, *cit.*, p. 743.

1395 *Ibidem*, I-II, q. 90, a. 4, *cit.*, p. 707.

1396 *Ibidem*, I-II, q. 90, a. 2, *cit.*, p. 705.

1397 *Ibidem*, I-II, q. 92, a. 1, *cit.*, p. 719: “La ley tiránica, por lo mismo que no se conforma a la razón, no es propiamente ley sino más bien una perversión de la ley. Sin embargo, todavía se propone hacer buenos a los

en conciencia¹³⁹⁸. Esta última hipótesis sobre la posible obediencia a disposiciones injustas, por ejemplo, jamás podría darse si la ley se redujera exclusivamente a mandatos éticos que, por definición, siempre obligan en el fuero interno. En definitiva, el carácter omnicompreensivo de la ley natural se extiende tanto a la faceta moral como a la jurídica¹³⁹⁹.

Del mismo modo, resulta equivocado considerar que cuando el Doctor Angélico se refiere al *ius* se limita a su faceta jurídica, máxime cuando su estudio se incluye por la *Summa* en el tratado dedicado a la virtud moral de la justicia¹⁴⁰⁰, que se expone justamente a continuación de las teologales¹⁴⁰¹. Asimismo, hay una referencia expresa al carácter ético del *ius* cuando lo define como el objeto propio de la justicia como virtud¹⁴⁰², llegando incluso a considerar la justicia legal como la principal de las virtudes morales¹⁴⁰³. En este sentido, la ambivalencia respecto al carácter moral o jurídico que presenta el concepto de justicia en la *Summa* responde al criterio de analogía que utilizaba el Aquinate, empleando un mismo término que comprendía significados distintos aunque relacionados entre sí desde el punto de vista teleológico¹⁴⁰⁴.

Todo ello redundaría en una conclusión que contradice el núcleo de las tesis de Villey: no existe una separación drástica entre *lex* e *ius* en los textos de la *Summa* sino, a lo sumo, una distinción entre ambos términos que se puede explicar atendiendo principalmente a una relación de género a especie o, si se prefiere, acudiendo a los grados de determinación pues la ley constituye una cierta razón del derecho¹⁴⁰⁵, pero nunca considerándolos como términos radicalmente contrapuestos o de naturaleza distinta¹⁴⁰⁶.

ciudadanos en la medida que conserva algo de la naturaleza de la ley”.

1398 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 96, a. 4, *cit.*, p. 751.

1399 *Ibidem*, I-II, q. 94, a. 2, *cit.*, p. 733: “Y en este sentido caen bajo la ley de la razón [la ley natural] todas las cosas que son susceptibles de una ordenación racional”. Así lo entiende también OLLERO, A., *Religión, Racionalidad y Política*, *cit.*, p. 200: “Resulta pues obvio que no toda la ley natural es jurídica (no toda es derecho natural), al existir también unas exigencias morales naturales que desbordan las planteadas por ese bien común que condiciona la pacífica convivencia”.

1400 *Ibidem*, II-II, q. 57, *cit.*, pp. 469-475.

1401 POOLE, D., “Relación entre razón práctica, justicia y ley. Relevancia actual de la perspectiva aristotélica tomista”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº XXIV, Ed. BOE, Madrid, 2007, p. 422: “Pero antes conviene advertir que el tratamiento que tanto Sto. Tomás como Aristóteles hacen de la justicia es fundamentalmente moral; mejor dicho, la justicia según Aristóteles y Sto. Tomás es con toda propiedad una virtud *moral*”.

1402 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 57, a. 1, *cit.*, p. 470.

1403 *Ibidem*, II-II, q. 58, a. 12, *cit.*, p. 487.

1404 POOLE, D., “Relación entre razón práctica, justicia y ley. Relevancia actual de la perspectiva aristotélica tomista”, *cit.*, p. 422-423, nota 16: “La justicia se predica analógicamente de diversas cualidades que convienen en un mismo fin, así se dice que es justo el orden normativo, en cuanto que causa la justicia en el hombre; se dice que es justo un acto en cuanto es signo de la justicia que hay en el sujeto, y se dice que un hombre es justo en cuanto que es sujeto de la justicia”. Dicho razonamiento resulta igualmente aplicable al término *lex*.

1405 Similar criterio de interrelación entre *ius* y *lex* adopta OLLERO, A., “Hermenéutica jurídica y ontología en Tomás de Aquino”, *Anuario de Estudios sociales y jurídicos*, vol. III, Ed. Escuela Social de Granada, Granada, 1974, pp. 293-294: “...la ley, no por imperfección ocasional sino por su misma esencia, no es sino posibilidad de derecho (...) Pues para Tomás, la determinación no es sólo la clave del surgimiento del derecho, sino también de la misma ley (...) Cabe así hablar de una ley jurídico-natural, como de un primer elemento jurídico que late en el orden universal, aunque no sea todavía realidad jurídica, “cosa justa”, sino principio orientador de su búsqueda... Contamos con unos primeros criterios de raíz ontológica, que no son expresión de una “justicia” moralmente entendida, sino hitos orientadores del futuro “ajustamiento” de la solución jurídica”.

1406 En este sentido, consideramos acertado el análisis que hacen FINNIS, J. (Trad. Orrego, C.), *Ley Natural y derechos naturales*, *cit.*, p. 256: “Desafortunadamente, el tratamiento de *jus* por Villey se resiente de una distinción exagerada entre *jus* y *lex* (que son, por supuesto, nociones distintas, pero estrechamente relacionadas), lo cual le lleva a distinciones extraviadas entre el derecho (*law*) y la moral, y entre la justicia y los principios de la razonabilidad práctica...”, OLLERO, A., “Hermenéutica jurídica y ontología en Tomás de Aquino”, *cit.*, p. 292,

Como ejemplo de lo artificioso del abismo entre derecho y ley que el jurista francés atribuye a la *Summa*, reproducimos el siguiente texto:

*“Por lo cual, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo, según lo ya demostrado (q. 57, a. 2, ad. 2). De ahí que tales escrituras no se llamen leyes, sino más bien corrupciones de la ley, como se ha dicho antes (I-II, q. 95, a. 2), y, por consiguiente no debe juzgarse conforme a ellas”*¹⁴⁰⁷.

En esta cita concurren dos circunstancias que desmienten de forma rotunda las tesis *villeyanas*:

- El *ius naturale* constituye un límite infranqueable para la ley positiva, lo cual demuestra que ambos términos se encuentran estrechamente relacionados. Ello implica decisivas consecuencias desde una perspectiva estrictamente jurídica, consistentes en la falta de validez –“no debe juzgarse conforme a ellas”- de las leyes injustas. Luego *ius* y *lex* no son conceptos radicalmente separados entre sí sino interconectados.
- Desde el punto de vista sistemático, resulta de especial interés que en el párrafo reproducido se incluyan remisiones a textos de los libros I-II y II-II de la *Summa*, los cuales se encuentran respectivamente localizados en el tratado de la ley y el de la virtud de la justicia. Este dato demuestra que ambas partes deben interpretarse de forma conjunta y no por separado.

Para concluir este apartado, resulta conveniente desarrollar una reflexión sobre de las críticas que vierte Villey sobre la labor iusfilosófica de la Segunda Escolástica española.

Respecto a la pretendida imprecisión que tienen estos juristas del siglo XVII en el uso de los conceptos de *ius* y *lex*, nos remitimos a lo expuesto en las páginas precedentes sobre la inexistencia en la *Summa Theologica* de una división tan tajante como la que nos propone el jurista francés. Y ello, entre otras razones, porque la separación radical entre derecho y moral es más característica de Kelsen y el positivismo moderno que de los textos de Santo Tomás¹⁴⁰⁸.

En cuanto al pragmatismo de la Escuela de Salamanca, el profesor francés, de forma indebida e injustificada, confunde la manipulación utilitaria e ideológica de la filosofía con la necesidad de aplicarla teniendo en cuenta las exigencias de cada momento histórico concreto. El debate más importante en el que intervinieron estos teólogos-juristas fue el relativo a los “títulos de conquista” del territorio americano y los derechos naturales de la población indígena. Con ocasión de ello,

nota 1: “... [Villey] ha exagerado la existencia en Tomás de una neta distinción entre “ius” y “lex”, a la que ha erigido en clave de su amplia bibliografía sobre el “derecho natural clásico” y PÉREZ LUÑO, A., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, cit., p. 72: “Porque si su lectura [de Villey] de la *Summa* hubiera sido completa y unitaria no habría incurrido en un evidente error: confundir la autonomía, respecto al plano escatológico de la Teología, de la justicia y del Derecho, en cuanto ordenaciones de la razón humana, con la separación entre la moral y el Derecho”.

1407 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 60, a. 5, cit., p. 497.

1408 PÉREZ LUÑO, A., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, cit., p. 72.

Francisco de Vitoria, Las Casas y Ginés de Sepúlveda -entre otros- alumbraron los principios de la moderna concepción de derechos humanos¹⁴⁰⁹. Por ello, entendemos que la labor llevada a cabo por estos españoles merece un extraordinario respeto pues, partiendo de los conceptos y principios filosóficos expresados varios siglos atrás en el ámbito un contexto socio-económico y político totalmente distinto, realizaron el titánico esfuerzo de adaptarlos a las nuevas circunstancias y modernizarlos con cuantas aportaciones se habían realizado hasta entonces. De este modo, consiguieron desarrollar una actualización del saber tomista para hacer frente a los retos surgidos tras el descubrimiento del Nuevo Mundo.

Por tanto, la incorporación del concepto de derecho subjetivo -gestado en ámbitos diferentes al pensamiento del Aquinate- a la escolástica moderna, no debe considerarse una traición a su legado sino que, antes al contrario, constituye un meritorio esfuerzo en el progreso del saber jurídico-filosófico que responde a la reclamación de una mayor valoración del individuo puesta de manifiesto desde el Renacimiento. Por tanto, los componentes de la Escolástica española deben ser apreciados como el puente existente entre el pensamiento tomista medieval y el iusnaturalismo racionalista, convirtiéndose así en los precursores del concepto de derechos humanos desde la óptica de su fundamentación en el derecho natural¹⁴¹⁰.

Además, la acusación de que estos juristas estaban excesivamente condicionados por sus circunstancias históricas contradice, en cierto modo, la crítica vertida por Villey contra esta corriente por haber adoptado un método deductivo fundado en ideas abstractas en lugar de seguir una orientación inductiva. Los retos que planteaban los nuevos tiempos, y el hecho de estar atentos a los mismos, fueron los motivos que orientaron las decisivas aportaciones de estos teólogos hispanos al mundo jurídico. Los componentes de la escuela salmantina no se dedicaban a especulaciones abstractas o exclusivamente teóricas sino que, partiendo de los problemas que surgieron con la colonización de las Indias, intentaron aportar soluciones innovadoras mediante la interpretación de los escritos de Santo Tomás. No cabe una visión más realista y concreta de la filosofía del derecho¹⁴¹¹.

1409 PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., pp. 41-42: “En efecto, durante los siglos XVI y XVII una serie de teólogos y juristas de la Escuela española, que en gran medida representó un esfuerzo de adaptación del iusnaturalismo escolástico medieval a los problemas de la modernidad, prestaron una contribución decisiva a la afirmación de los derechos humanos desde diversos ángulos (...) Un esfuerzo nada desdeñable le corresponde al pensamiento español en la formación conceptual de los derechos humanos a partir de los derechos naturales”, y OTERO, M., “Reflexiones en torno a los derechos humanos en el Siglo de Oro español”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº XVII, Ed. BOE, Madrid, 2000, p. 471 y 479-480, considera que la Segunda Escolástica española constituye un elemento fundamental en la fase de preparación de la moderna idea de derecho humanos (siglos XVI y XVII), a la que contribuyó con una aportación sustancial respecto a su base filosófico-jurídica.

1410 FASSÒ, G. (Trad. Lorca, J. F.), *Historia de la Filosofía del Derecho. Antigüedad y Edad Media*, T. 1, Ed. Pirámide, Madrid, 1982, p. 188: “Como hemos visto, es muy viva en Santo Tomás la instancia racionalista, que se manifiesta concretamente en su teoría de las leyes... Como en su momento veremos, algunos escritores del siglo XVII, que son considerados los iniciadores del pensamiento ético-jurídico y político moderno se remontan, en efecto, aunque sea indirectamente a través de los repetidores más tardíos de las doctrinas tomistas, al pensamiento de Santo Tomás”, y PÉREZ LUÑO, A. E., “Los derechos humanos en los iusnaturalistas clásicos españoles”, en *La Filosofía del Derecho en perspectiva histórica*, cit., p. 54.: “Los clásicos iusnaturalistas españoles fueron en la historia el eslabón entre el Derecho natural clásico y el moderno... A los clásicos españoles les incumbe, por eso, un papel decisivo en el proceso de secularización del iusnaturalismo teológico medieval que condujo a la Escuela del Derecho Natural racionalista (...) La Escuela española anticipó la formación del contractualismo moderno a través de sus teorías pactistas”.

1411 PÉREZ LUÑO, A. E., “Los clásicos españoles del derecho natural y la rehabilitación de la razón práctica”, *Doxa*,

En definitiva, los integrantes de la Segunda Escolástica española, a nuestro entender, son los continuadores del auténtico espíritu intelectual del Aquinate quien siempre buscó dar una respuesta adecuada a los retos filosóficos de su época. Una postura inmovilista del legado de Santo Tomás hubiera desembocado en la fosilización de su doctrina hasta el extremo de hacerla inútil para atender a las vicisitudes de la Edad Moderna¹⁴¹². Sólo una visión radicalmente purista del tomismo medieval puede ignorar esta conclusión.

8.2.4 Crítica a MacIntyre.

La invectiva más tajante que realiza el filósofo escocés contra los derechos humanos o naturales es la que señala que los mismos no constituyen más que ficciones. Sin embargo dicha afirmación, con independencia de su evidente efectismo, resulta sorprendente si se procede a un análisis detenido sobre la escuela de pensamiento a la que se adscribe.

Si las fuentes de las que bebe MacIntyre son Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, máximos exponentes de lo que se ha dado en llamar el iusnaturalismo objetivo, lo primero que exige el método seguido por ambos es la atenta observación de la realidad. Y no cabe duda de que si en la época actual existe un concepto nuclear por antonomasia es el de los derechos humanos, que no sólo se presentan como eslóganes propios de vaporosas declaraciones cargadas de buenas intenciones que se elaboran por organismos internacionales sin mayor trascendencia práctica, sino que constituye el núcleo duro de la inmensa mayoría de las constituciones o leyes fundamentales que han sido elaboradas desde la segunda posguerra mundial. Estos valores de origen moral, positivados en normas de máximo rango, constituyen la espina dorsal de los ordenamientos modernos sobre la cual se levanta el entramado jurídico del Estado de derecho. Puede ser objeto de razonable crítica su mayor o menor eficacia práctica –como sucede, por otro lado, con diversas normas de cualquier ámbito que no son cumplidas de forma generalizada-, pero su existencia como fundamento de las legislaciones positivas constituye una evidencia ajena a cualquier duda razonable. A ello se debe añadir otra circunstancia: el lenguaje de los derechos ha cuajado como un elemento decisivo a la hora de canalizar las aspiraciones éticas de las distintas sociedades que coexisten en el globo terráqueo, sirviendo de criterio determinante a la hora de enjuiciar la legitimación de los distintos regímenes políticos. Si frente a estos datos fácticos se mantiene que los derechos son ficciones es que, simplemente, no se ha contemplado la realidad de una manera

nº 12, Ed. Universidad de Alicante, Alicante, 1992, p. 323: “Pero no sería lícito olvidar que, precisamente, uno de los aspectos más encomiados de la Escuela española, en relación con los excesos “ucrónicos” de la Escuela racionalista del Derecho natural, ha sido el de su sensibilidad hacia lo concreto y su apertura a lo histórico (...) Para ellos el Derecho natural no es un código rígido e inmutable sino que, respetando el carácter universal e incondicionado de los primeros principios, admiten la adaptación de sus derivaciones a las circunstancias históricas”. Acerca de una visión dinámica del iusnaturalismo, se ha puntualizado por OLLERO, A., “Hermenéutica jurídica y ontología en Tomás de Aquino”, *cit.*, p. 297, nota 17: “El derecho natural es siempre concreto e histórico, la abstracta e intemporal es la ley natural... El derecho natural no es un mero precipitado axiomático, sino determinación prudencial en base a un juicio valorativo histórico”.

1412 ORREGO, C., “La gramática de los derechos y el concepto de derechos humanos en John Finnis”, *Persona y Derecho*, *cit.*, nº 59, 2008, p. 157: “... estimo que es razonable perfeccionar el pensamiento de Tomás de Aquino mediante las precisiones conceptuales y los puntos de vista ulteriores que el desarrollo homogéneo del pensamiento jurídico de raigambre clásica hace posible... Oponerse a este progreso en la filosofía inspirada en santo Tomás es conservar sus fórmulas a costa de negar su modo integrador de proceder en teología, que en su propia época fue revolucionario”.

objetiva sino bajo prejuicios doctrinales e ideológicos.

Lo expuesto nos lleva, desde un punto estrictamente iusnaturalista, a desmentir de forma terminante la acusación de que los derechos del hombre no son más que ficciones. Si dicha afirmación fuera cierta, no sería racionalmente explicable que los mismos se invoquen en la actualidad para clamar contra todas aquellas situaciones en las que el derecho positivo contradice las exigencias más básicas de justicia. Si esto es así, resulta indudable que los derechos humanos constituyen la expresión actual de un hecho psicológico y real constatado en la especie humana desde la Antigüedad: la existencia de unas normas superiores y previas a la autoridad constituida que proscriben el ultraje a la dignidad esencial de la persona. Esta intuición originaria, profunda y *a priori* de la justicia debida a todo individuo constituye la indudable base realista de los derechos humanos, refutando así la afirmación de que tales derechos no son más que una mera manifestación cultural, relativa y temporal¹⁴¹³.

Otro extremo de la argumentación de este autor que merece una especial consideración es la concerniente a los problemas que surgen para encontrar una fundamentación común a estos derechos. Esta circunstancia constituye la lógica consecuencia de la pluralidad cosmovisiva existente en las sociedades actuales, la cual hace extremadamente compleja y dificultosa la búsqueda de una argumentación fundacional¹⁴¹⁴. La controversia surgida sobre la plasmación de una base filosófica común a los derechos fundamentales no implica necesariamente su inexistencia o inutilidad, más bien constata la apremiante necesidad de alcanzar un fundamento racional y sólido como factor indispensable para evitar la manipulación ideológica o la banalización de estos principios¹⁴¹⁵. Por otro lado, dicha cuestión teórica parece, en cierto modo, mitigada por la paradoja de una aceptación casi universal de dichos valores como emanación de la dignidad de toda persona¹⁴¹⁶. Otra circunstancia que no debe obviarse es que la ley natural, noción básica de la

1413 HERVADA, J., “Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del derecho”, *cit.*, p. 251: “Por lo demás, desde su nacimiento hasta hoy, lo que late tras los derechos humanos es la antigua y permanente idea de que existe algo –que llamamos derechos del hombre, sean derechos naturales sean derechos humanos- poseído por el hombre como tal, frente a lo cual, la ley positiva lo reconoce o es injusta (...) Personalmente no me parece una solución correcta negar que sea adecuada a la realidad la idea de los derechos humanos como preexistentes a la ley positiva y al *consensus* social. Por lo mismo, entiendo que el fenómeno jurídico es, en su base, un fenómeno natural –hay realidades jurídicas naturales-, una de cuyas expresiones son los derechos humanos”.

1414 GLENDON, M. A., (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, *cit.*, pp. 219-220: “La controversia [en los debates de la Tercera Comisión sobre la redacción del artículo 1 [del borrador de la Declaración Universal] se desató sobre las palabras “por naturaleza”. El delegado belga quería eliminarla, mientras que el brasileño proponía reformarla con el añadido “todos los seres humanos son creados a imagen y semejanza de Dios”. Fue Chang, una vez más, quien generó consenso recordando que todo en la Declaración se diseñó para aplicarse universalmente. Apuntó que su propio país se componía por una gran parte de la humanidad, cuyo pueblo tenía valores y tradiciones diferentes de aquéllos existentes en el cristianismo de Occidente (...) También apoyaron a Chang Lakshmi Menon, de India, y Salomon Grumbach, representante de Francia; éste último recordó la conclusión a la que llegó Jacques Maritain (en el comité de filósofos de la UNESCO): los países pueden y deben ponerse de acuerdo en la práctica respecto a los principios básicos de los derechos humanos, sin buscar un consenso en su fundamento”.

1415 OLLERO, A., “Filosofía y derechos humanos”, *cit.*, p. 45: “El problema del *fundamento* de los derechos humanos no nos parece marginable, y no sólo por razones de rigor teórico. También mueve a no abandonarlo un *doble imperativo* de orden *práctico*. Por una parte, la convicción de que esa tarea jurídica y política a la que, con evidente fundamento, se nos anima, implica una auténtica *lucha*: contra los obstáculos que se oponen a su reconocimiento, y contra la limitación de nuestra razón, amenazada siempre por la angostura del propio horizonte histórico”.

1416 MARITAIN, J., “Introduction” en AA.VV., *Les Droits de l’homme. Problèmes, vues et aspects*, *cit.*, p. III: “En el dominio de las aseveraciones prácticas, al contrario, un acuerdo sobre una declaración común es posible, mediando una aproximación más pragmática que teórica y un trabajo colectivo de confrontación, de refundición y de puesta a

tradición aristotélico-tomista de la que se considera deudor MacIntyre, constituye una de las alternativas más aceptables para justificar la existencia de valores jurídicos prepositivos y universales.

El argumento de la historicidad u oportunismo temporal de los derechos naturales o humanos parte de una interpretación excesivamente rígida del concepto de ley natural, más propia de la escuela racionalista ilustrada que del iusnaturalismo clásico al que el profesor escocés se adscribe. En la *Summa* se afirma que la ley natural puede cambiar en el sentido de que a la misma se pueden añadir sustraer progresivamente categorías o normas, con la única salvedad de que sólo resultan absolutamente inalterables los preceptos primarios¹⁴¹⁷. Por tanto, la crítica fundada en una inmutabilidad pétrea de los derechos naturales sólo resulta coherente si se parte de una visión iusnaturalista abstracta e inmanentista, mas no desde una consideración clásico-realista de la ley natural y de la dignidad de la persona. Ello se explica con acierto por Maritain, quien señala que una cosa es el concepto ontológico e inmutable de ley natural y otra muy distinta el progresivo acercamiento gnoseológico de la humanidad hacia su conocimiento¹⁴¹⁸. Asimismo, no cabe olvidar que el hecho de condicionar la aplicación de los derechos de los ciudadanos, de forma absoluta, a su pertenencia a una determinada comunidad implica un indudable peligro de aplastamiento de la autonomía individual del sujeto por la voluntad de la mayoría y una relativización de determinados conceptos que deben imponerse como inviolables en cualquier contexto cultural (v. gr.: la dignidad de la persona)¹⁴¹⁹.

En cuanto a la manipulación ideológica que implica el lenguaje de los derechos, como ya hemos reseñado al comentar la postura de Willy, ello constituye una realidad fáctica o de carácter práctico que no desvirtúa la argumentación teórica en relación con los mismos¹⁴²⁰. Cabe añadir que a nadie

punto de las fórmulas, de forma que éstas lleguen a ser aceptables para unos y para otros, como puntos de convergencia práctica cualquiera que sea la oposición entre las perspectivas teóricas”.

1417 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 5, *cit.*, p. 737. Un estudio exegetico pormenorizado sobre esta cuestión se ha realizado por CARPINTERO, F., “La mutabilidad de la ley natural en Tomás de Aquino”, *Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto*, nº 4, Año LXVII, Ed. Giuffrè, Milán, 2000, pp. 470-530.

1418 MARITAIN, J., (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, *cit.*, pp. 55-56: “La ley y el conocimiento de la ley son dos cosas diferentes... Saber que hay una ley no es necesariamente saber lo que esa ley dice. Por olvidar esta distinción tan simple han nacido muchas perplejidades alrededor de la ley no escrita. Se dice que está escrita en el corazón del hombre; sí, pero en profundidades escondidas, tan escondidas para nosotros como nuestro propio corazón. Esta metáfora misma ha provocado multitud de daños, pues lleva a representarse la ley natural como un código bien enrollado en la conciencia de cada uno y que cada uno no tiene más que desenrollar, de lo que se saca la consecuencia de que todos los hombres debían tener naturalmente un conocimiento igual (...) Los hombres la conocen [la ley natural] con mayor o menor dificultad y en grados diversos y sometidos al riesgo de error, como en todas las demás cosas. El único conocimiento que todos los hombres tienen natural e infaliblemente en común es que es preciso hacer el bien y evitar el mal”.

1419 CONTRERAS, F. J., “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, *cit.*, pp. 108-109: “Lo relevante para nuestro tema es que el comunitarismo de MacIntyre parece desembocar también en conclusiones abiertamente relativistas... ello equivale a reemplazar el relativismo “individual” (subjektivismo moral) implícito en el emotivismo por el relativismo “colectivo o comunitario... No existe, según MacIntyre, normas universales (transculturales, transcomunitarias) que permitan juzgar acerca de la validez comparativa de las diversas Morales comunitario-tradicionales; la decisión de refugiarse en una u otra tradición aparece, por tanto, como una decisión arbitraria, no susceptible de justificación racional”.

1420 A ello habría que añadir el argumento –con el que se rebaten las afirmaciones de MacIntyre contra las vigentes democracias vertidas por MacIntyre en su obra *After Virtue*- expuesto por RHONHEIMER, M., “The political ethos of constitutional democracy and the place of natural law in public reason: Rawls’s “Political Liberalism” revisited”, <http://ajj.oxfordjournals.org>, visitado el 16 de septiembre de 2014, p. 64, nota 127, según el cual la comparación entre los distintos sistemas de pensamiento no debe hacerse confrontando los escritos de la filosofía clásica y la

se le ocurriría utilizar el concepto de unicornios y brujas en la actualidad al no tener trascendencia alguna en nuestra vida cotidiana, todo lo contrario de lo que sucede con unos derechos fundamentales que son continuamente invocados y aplicados en la realidad práctica y jurídica. Igualmente, hemos mencionado en otros apartados de este trabajo que la posibilidad de pervertir o hacer un más uso de las más nobles nociones -como lo es la misma ley natural- resulta algo inherente a la propia naturaleza del ser humano, como lo es el ejercicio de una voluntad dirigida erróneamente hacia la pretensión de ocultar mezquinos intereses bajo la capa de nobles instituciones o ideas. La historia de la humanidad está llena de tristes ejemplos y escandalizarse por ello no debe llevarnos a abandonar el empeño de luchar por estos altos principios, sino más bien a realizar una ardua labor tendente a purificarlos y redescubrir su auténtica identidad. Otro dato que debe tenerse en cuenta ante las críticas fundadas en el falseamiento sistemático de los derechos humanos –expresión, por lo demás, de un cierto fatalismo antropológico bastante ingenuo-, es la inexistencia de otros instrumentos ético-jurídicos en el mundo postmoderno que puedan alcanzar un consenso global tan amplio para la defensa de la dignidad humana. En este sentido, la crítica de MacIntyre resulta muy aprovechable para evitar abusos en el lenguaje de los derechos, pero es notoriamente insuficiente para desvirtuar la institución en bloque al no ofrecer alternativas realistas y actuales a su hipotética supresión.

Una vez se han analizado por separado los argumentos que utiliza MacIntyre en su crítica a los derechos, resulta imprescindible añadir una idea básica que, a nuestro juicio, constituye la principal debilidad en el discurso del catedrático escocés: la drástica y artificiosa interrupción entre las tradiciones iusnaturalistas antigua y moderna.

MacIntyre mantiene que existe una absoluta discontinuidad entre la Ilustración y el pensamiento clásico puesto que ambas corrientes articulan discursos inconmensurables sin que, por tanto, resulte posible un diálogo entre ellas al partir de principios radicalmente opuestos. Dicho en otras palabras, constituyen cosmovisiones irreconciliables.

Si bien la clasificación por épocas tiene un extraordinario valor desde el punto de vista pedagógico al incrementar claridad en la exposición, encierra el peligro de ofrecer una visión simplista y fragmentada en exceso acerca de la evolución experimentada por los distintos modelos de pensamiento, como si entre los mismos no coexistieran elementos de continuidad junto a sus evidentes diferencias¹⁴²¹.

Dicho defecto se aprecia de forma singularmente notoria en el discurso sobre los derechos y la ley natural. Con anterioridad al siglo XVI se insistió por las escuelas iusnaturalista en el aspecto objetivo del derecho como deber, sin embargo a partir del Renacimiento cobra una especial importancia la vertiente subjetiva de la ley natural bajo la forma de derechos que articulan la

realidad de las democracias liberales actuales, sino contraponiendo la realidad cotidiana de las sociedades antiguas y la de los Estados liberales modernos, en cuyo caso seguramente preferiremos vivir en el momento presente.

1421 ETXEBERRÍA, X., *El reto de los derechos humanos*, cit., p. 35: “Si aceptamos, con el enfoque hermenéutico presentado, que la ruptura de las tradiciones de las que se proviene, incluso cuando es fuerte, es siempre relativa, porque siempre funciona el esquema sedimentación/innovación, de modo tal que en todo momento nos encontramos en situación relativa de herederos, puede avanzarse con fuerte verosimilitud que la influencia griega y judeo-cristiana será notable, tanto en la aparición como en la fundamentación de los derechos [humanos]”.

defensa de la dignidad de la persona¹⁴²². En relación con ello, no puede ignorarse la relevancia del fenómeno de la centralización del poder que se experimenta progresivamente tras la crisis del modelo feudal, lo cual conlleva la necesidad de redefinir los límites de la autoridad política para alcanzar un adecuado equilibrio con la libertad de los individuos.

Las personas ocupaban, dentro de las sociedades medievales rígidamente jerarquizadas, una posición a la que correspondía determinados deberes frente a la comunidad y respecto a Dios, sin perjuicio de buscar su defensa dentro de esquemas estamentales en el ámbito de gremio, corporación o grupo social al que pertenecza¹⁴²³. Sin embargo, la consolidación de monarquías nacionales cada vez con más poder, que posteriormente devinieron en absolutas con todo su *imperium* y las potestades administrativas anejas, originaron la ineludible exigencia de crear un núcleo de libertad personal frente a las inmensas prerrogativas del poder público¹⁴²⁴. Los derechos humanos de primera generación se consagraron positivamente para la adecuada tutela de los individuos, blindando así un ámbito de autonomía dentro del cual todo ciudadano puede desarrollar su iniciativa personal frente a cualquier intromisión del Estado.

Con esta evolución histórica se pasó de una concepción eminentemente objetiva de la ley natural, generadora de deberes y obligaciones, a otra de carácter subjetivo que pone el acento en las facultades y autonomía del individuo¹⁴²⁵. Sin embargo, no resulta correcto obviar que en ambos casos se responde a un mismo presupuesto iusfilosófico: la existencia de una regulación prepositiva que define la posición jurídica de los miembros de una sociedad, la cual debe ser respetada en todo caso por la autoridad constituida¹⁴²⁶. En este sentido, el surgimiento de los derechos humanos no

1422 MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El Hombre y el Estado*, cit., p. 111. “Es así como, en la Antigüedad y en la Edad Media, se prestaba atención, en la ley natural, a las *obligaciones* del hombre más que a sus derechos. La obra propia del siglo XVIII –obra, desde luego, de importancia mayor- ha sido la de poner plenamente al descubierto los *derechos* del hombre como igualmente exigidos por la ley natural”, PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., pp. 40-46, y CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (I): siglos XVI al XVIII”, en AA. VV (CONTRERAS, F. J., ed.), *El sentido de la libertad. Historia y actualidad de la ley natural*, cit., p. 142: “Derecho objetivo y derecho subjetivo –*norma agendi* y *facultas agendi*- son, ciertamente, conceptos que se coimplican, “caras de una misma moneda”... Pero tiene sentido afirmar que hasta el siglo XVI la teoría de la ley natural había puesto el acento prioritariamente sobre la norma objetiva y los deberes, en tanto que a partir del siglo XVII lo va a hacer más sobre los derechos que dimanen de la ley natural”.

1423 De hecho, como señala CONTRERAS, F. J., *La Filosofía del Derecho en la Historia*, cit., p. 93, la Carta Magna inglesa no puede entenderse como un modelo de derechos humanos sino más bien como una concesión de privilegios del poder real en favor de los nobles, dado que les falta el rasgo de universalidad.

1424 Las ambigüedades que surgen de la compleja relación entre el Estado y los derechos humanos han sido puestas de manifiesto por CONTRERAS, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (II): siglos XIX al XXI”, en AA. VV (CONTRERAS, F. J., ed.), *El sentido de la libertad. Historia y actualidad de la ley natural*, cit., pp. 204: “Y se da otra paradoja: he aquí que los derechos, concebidos inicialmente –según hemos ido viendo- como limitaciones del poder del Estado (que el Estado no pueda matar, torturar, discriminar, prohibir la expresión de ideas religiosas o políticas...), sólo alcanzan efectividad práctica en la medida en que sean tutelados... por el Estado. El Estado es simultáneamente el enemigo frente al cual los derechos defienden al ciudadano y el adalid de su realización. Para los derechos, el Estado es a la vez ángel y demonio”.

1425 ZAGREBELSKY, G., (Trad. Gascón, M.), *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, cit., pp. 84-86, insiste en una radical distinción entre la “moderna” visión subjetivista de los derechos, entendidos como pretensiones de voluntad éticamente indeterminadas, y la “antigua” tradición objetivista que considera tales derechos como expresiones de la justicia y el bien común. En contra de dicha oposición se pronuncian ANDORNO, R. “Universalidad de los derechos humanos y derecho natural”, cit., pp. 36 y 42-44, y FINNIS, J., (Trad. Orrego, C.), *Ley natural y derechos naturales*, cit., pp. 238-239, quienes consideran el bien común como una interrelación entre derechos y deberes basada en la idea de justicia.

1426 PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., p. 43: “En todo caso, conviene tener en cuenta que los autores de los siglos XVII y XVIII afirmaron la propiedad de los derechos naturales

debe considerarse una ruptura brusca y discontinua con el concepto clásico de la ley natural, sino como el normal desarrollo –o descubrimiento- del singular valor de la individualidad en el contexto europeo caracterizado por una acusada concentración del poder político y el paso de un modelo de sociedad monista a otra cosmovisionalmente plural.

Ésta, entendemos, constituye nuestra principal discrepancia en relación con la teoría de MacIntyre. Mientras el profesor escocés considera que existe una absoluta ruptura entre la Tradición –iusnaturalismo clásico- y la Ilustración –iusnaturalismo racionalista-, la perspectiva que aquí mantenemos es la de encontrarnos ante un desarrollo cronológico en el progreso moral de la humanidad, en cuyo marco se descubre y defiende un mayor valor del sujeto y de su dignidad frente a ciertos presupuestos comunitaristas o colectivistas que pueden vulnerarla, si bien dicha evolución no debe entenderse como un desarrollo perfecto en línea recta –como la idea de progreso propia de la concepción iluminista-racionalista, aquejada de una importante dosis de ingenuidad histórica- sino como una tendencia creciente hacia el descubrimiento de nuevas esferas de la dignidad que no está a salvo de importantes regresiones¹⁴²⁷. Una buena prueba de dicha continuidad es el surgimiento de la doctrina de los derechos humanos a través del encadenamiento sucesivo de las formulaciones clásicas de la ley natural con la doctrina de los derechos naturales, surgida con posterioridad¹⁴²⁸.

8.2.5 ¿Es compatible el tomismo con los derechos humanos?

En el fondo de las tesis sostenidas por Villey y MacIntyre late una misma cuestión de fondo: la posibilidad o no de que exista un entendimiento entre los derechos humanos y el tomismo.

Para un adecuado enfoque de la cuestión no debe obviarse la distancia temporal entre ambas líneas

subjetivos sobre el derecho objetivo positivo, pero ninguno de ellos pretendió, lo que hubiera sido un contrasentido, sostener la primacía de los derechos naturales subjetivos sobre el derecho natural objetivo, aunque pusieran el acento sobre los primeros o se ocupasen preferente o exclusivamente de aquéllos. De ahí que esa afirmación de los aspectos subjetivos del derecho natural, que desemboca en la construcción de la teoría de los derechos humanos, no debe inducir a considerar el humanismo moderno como un fenómeno de ruptura respecto a la tradición iusnaturalista. La imagen de un iusnaturalismo moderno como teoría de los derechos naturales objetivos, opuesto a la tradición iusnaturalista clásica y medieval, en tanto que teoría de la ley natural objetiva, es esquemática y simplista, y no halla reflejo en los escritores de la época. Bien elocuente es al respecto la actitud de John Locke...”

1427 Las lecciones -amargamente aprendidas- de la historia de la humanidad se muestran tozudas al respecto. No podemos olvidar las salvajes agresiones que la dignidad del género humano ha sufrido durante el siglo XX, con dos conflictos mundiales y el auge de los totalitarismos como ejemplo paradigmático, pero no lo es menos que, a la postre, ello ha conllevado a una importante profundización en los derechos humanos como instrumento para la salvaguarda de la persona. Esta visión de avance en el desarrollo moral, no exento de contradicciones, también se mantiene por MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 108-111, quien explica esta circunstancia acudiendo a las posibilidades de acceso a la ley natural que el hombre tiene y su efectiva voluntad de aplicarla, teniendo en cuenta que su fuerza dinámica de sus preceptos se encuentra íntimamente ligada a las inclinaciones surgidas de la propia estructura ontológica del ser humano y al ejercicio de su libertad.

1428 Esta concepción de la historia de la humanidad como un progreso ascendente pero no lineal es la que se mantiene por MARITAIN, J., (Trad. Esquivias, A.) “Los derechos del hombre y la ley natural”, cit., p. 33, proponiendo una vía intermedia que se distancia tanto de la visión del progreso como un proceso determinista y mecánico de perfección, al modo que es concebida por Condorcet y los ilustrados, y a la aversión a los nuevos tiempos a la que se aferran de forma obsesiva los nostálgicos de sistemas políticos-jurídicos ya superados en un depurado ejercicio de “suicidio histórico”. Entre ambos extremos, el pensador francés defiende la evolución temporal de la sociedad como una tensión entre la degradación material y la sobre-elevación espiritual de las energías de la historia, la cual da lugar a un progresivo avance en la conciencia de la humanidad que no está libre de importantes contradicciones y graves pérdidas.

de pensamiento. Mientras que Santo Tomás de Aquino escribe sus obras durante el siglo XIII, la plasmación jurídica de los derechos del hombre comenzará a fines del siglo XVIII, en el marco de las revoluciones burguesas, y se extenderá hasta nuestros días. Ello significa que los contextos históricos, sociales y culturales durante los que discurren son muy distintos. Sin embargo, lo que intentaremos discernir en este apartado no son las evidentes diferencias que existen entre la filosofía racionalista de la Ilustración y el pensamiento aristotélico-tomista, sino la posibilidad de encontrar una confluencia entre ambas escuelas de pensamiento en torno al concepto de derechos inherentes a toda persona por el mero hecho de serlo, previos a su positivación e incardinados en la cúspide del ordenamiento jurídico.

A nuestro entender y, sin negar las distancias que las separan, cabe encontrar tres puntos de conexión las dos corrientes: la integración de los derechos del hombre en el concepto de *ius*, su identificación como exigencias del bien común, su fundamentación en la ley natural y el reconocimiento de límites prepositivos a la ley y la justicia humanas. Procedemos a desarrollarlos a continuación.

- Los derechos humanos y la concepción del *ius* en la *Summa*.

En la obra principal de Santo Tomás de Aquino se emplea la palabra latina *ius*, traducida a las lenguas romances como “derecho”. Sin embargo, la cuestión esencial gira en torno a si esta categoría de *ius* es compatible con la moderna idea de los derechos humanos o, expresado de forma más técnica, con el concepto de derecho subjetivo como categoría jurídica mediante la que se formalizan sus principios informadores.

Parece evidente que cuando el Aquinate define al *ius*, entendido como objeto de la justicia que implica una cierta igualdad y equilibrio entre los individuos¹⁴²⁹, no los está describiendo como una facultad o poder de actuar, sino como la medida adecuada que se debe guardar en las relaciones intersubjetivas para la adecuada tutela de la cohesión y la paz social.

Pero a diferencia de lo que entienden Villey y otros autores tomistas, consideramos que este concepto no resulta incompatible con los derechos subjetivos, naturales o humanos, de acuerdo con los criterios que pasamos a exponer.

Cuando se describe en la *Summa* el derecho natural, éste es concebido como una acción adecuada a otra según un cierto modo de igualdad atendiendo a la naturaleza de la cosa, del mismo modo que sucede cuando alguien da un tanto para recibir el equivalente¹⁴³⁰. De acuerdo con dicha afirmación y el ejemplo presentado por el Aquinate, en este *ius naturale* se distinguen de forma necesaria dos elementos: por un lado quien aporta algo y, en este sentido, tiene el derecho –entendido como potestad o facultad- para reclamar que la otra parte satisfaga la contraprestación correspondiente, y

1429 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 57, a. 1, *cit.*, p. 470: “En cambio, lo recto que hay en el acto de la justicia, aun exceptuada la relación al agente, se distribuye por relación a otro sujeto; pues en nuestras acciones se llama justo aquello que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como la retribución del salario debido por un servicio prestado (...) el objeto de la justicia, a diferencia de las demás virtudes, es el objeto específico que se llama lo justo. Ciertamente, esto es el derecho. Luego es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia”.

1430 *Ibidem*, II-II, q. 57, a. 2, *cit.*, p. 471.

de la otra quien recibió ese algo y es titular del deber jurídico u obligación de cumplir lo que le incumbe. Así pues, se define la relación sinalagmática natural distinguiendo dos polos que se necesitan y explican mutuamente: el derecho que corresponde a un sujeto y su correlativo deber cuya titularidad recae en otro individuo¹⁴³¹. En este sentido, la estructura del *ius* tomista, que constituye el objeto de la justicia y busca la equivalencia en las relaciones entre los componentes de la sociedad, se muestra como un instrumento idóneo para comprender el derecho subjetivo como la cara opuesta al deber jurídico.

Esta compatibilidad entre el derecho del sujeto como poder o facultad y el concepto de justicia en sentido clásico, entendida como relación social adecuada entre los distintos miembros de la sociedad, no representa una mera hipótesis teórica sino que, según afirma Tierney¹⁴³², constituye el núcleo de un importante debate jurídico que tuvo lugar durante el siglo XII acerca de la consideración del hurto en situaciones de indigencia radical.

En efecto, los canonistas mantuvieron una encendida polémica sobre si la limosna era un acto de justicia o de caridad en casos de extrema necesidad. La cuestión, que comenzó siendo considerada desde la perspectiva de la obligación de socorrer a los necesitados, pasó a suscitar la discusión acerca de la naturaleza común de los bienes y finalizó con el reconocimiento de un cierto derecho a favor de quienes se encontraban desprovistos de todo recurso para apropiarse de los bienes que otras personas acumulaban en exceso. De este modo, se pasó de la óptica de los deberes sin exigibilidad jurídica –muy cercana al concepto de obligaciones naturales que se regula en nuestro vigente Código civil- a la doctrina de los derechos, extendiéndose esta discusión desde los decretistas hasta la obra de Locke, pasando por Santo Tomás de Aquino¹⁴³³, Ockham, Gerson y los *Magni hespani*¹⁴³⁴.

1431 En contra de la postura que se mantiene en estas líneas acerca de la posibilidad de entender incluidas las potestades propias del derecho subjetivo en la idea de intercambio, propia del *ius naturale*, se muestra GALLEGU, E., *Tradición jurídica y derecho subjetivo*, cit., pp. 134-135 y 142, al contraponer la idea de justicia tomista, en el contexto de las relaciones sociales, con el derecho natural de las personas como libertad de un individuo aisladamente considerado. Entendemos que la crítica de este autor podría considerarse acertada en relación con la concepción de los derechos individuales u abstractos propia del iusnaturalismo ilustrado del siglo XVIII, mas no respecto a la moderna idea de derechos humanos, plasmada en la Declaración de 1948, en la cual se incluyen derechos de carácter social, cultural y económico (arts. 22 a 26), la tutela de instituciones intermedias como la familia (arts. 12 y 16) y la idea de fraternidad universal como una de sus principales aspiraciones (art. 1), como afirma GLENDON, M., A., (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, cit., pp. 252-253: “Cuando se lee adecuadamente [la Declaración Universal], como un todo, encontramos un documento íntegro que descansa sobre el concepto de dignidad de la persona humana dentro de la familia humana. Tanto en el fondo como en la forma es una declaración de interdependencia: interdependencia de personas, países y derechos”.

1432 TIERNEY, B., (Trad. Ottonelli, V.), *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico (1150-1625)*, cit., p. 108: “... las primeras teorías de los derechos [naturales] no derivaron de la contemplación del individuo separado de sus semejantes –aislado sobre una isla como Robinsón- sino de la reflexión sobre el justo ordenamiento de las relaciones humanas en las sociedades emergentes”.

1433 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 66, a. 7, cit., p. 549: “Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la premura de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer sus necesidades con las cosas ajenas, sustrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña”. No obstante, conviene aclarar que, como resulta de la propia literalidad de la *quaestio* examinada, el Aquinate no afrontó este debate desde la perspectiva de los derechos subjetivos sino desde la subordinación del derecho humano al natural, tomando como apoyo, entre otros, textos del Decreto de Graciano.

1434 TIERNEY, B., (Trad. Ottonelli, V.), *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico (1150-1625)*, cit., pp. 107-116.

Por otro lado, una de las características esenciales del *ius*, según el Aquinate, radica en la exigencia de una imprescindible nota de igualdad en las relaciones entre los distintos miembros de la sociedad, siendo precisamente éste rasgo uno de los presupuestos definitorios de los derechos humanos: la paridad entre todas las personas que, por el mero hecho de serlo, disfrutaran de un mínimo común de prerrogativas o facultades jurídicas¹⁴³⁵. De hecho, la *Summa* prevé como uno de los casos de ley injusta cuando la misma se opone al bien humano por razón de forma, es decir, por imponer cargas desiguales a los ciudadanos¹⁴³⁶. Esta afirmación se relaciona con el principio de reciprocidad, el cual se entiende como requisito esencial en la moderna cultura de los derechos¹⁴³⁷.

Con lo hasta aquí expuesto no afirmamos que Santo Tomás usara en la *Summa* la expresión derecho subjetivo¹⁴³⁸, ni tampoco que tuviera claro dicho concepto a pesar de no utilizarlo¹⁴³⁹, sino que dentro del esquema de *ius* que se contempla en dicha obra se puede encontrar un lugar –una relación de compatibilidad– para la idea de derecho como potestad o facultad¹⁴⁴⁰. Atendiendo a esta premisa, consideramos que los derechos humanos son armonizables con el tomismo aunque dicha

1435 FINNIS, J. (Trad. Orrego, C.), *Ley Natural y derechos naturales*, cit., p. 249: “... el uso moderno del lenguaje de los derechos humanos enfatiza acertadamente la igualdad, la verdad de que todo ser humano es sede de la plena realización humana, la cual ha de ser considerada favorablemente respecto de él tanto como respecto de cualquier otro. En otras palabras, el lenguaje de los derechos mantiene a la justicia en el primer plano de nuestras consideraciones”.

1436 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 96, a. 4, cit. p. 751.

1437 RHONHEIMER, M. (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad, Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 92 –con cita expresa de la obra de Rawls *Political Liberalism*– e IGNATIEFF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 107, remarcan que el principio de reciprocidad constituye una característica esencial de la concepción laica de los derechos humanos y de la democracia. Dicho rasgo se encuentra plenamente asumido por el Magisterio pontificio actual, entendiendo que una adecuada correlación entre derechos y deberes es conforme con el carácter social de la naturaleza humana, como afirman JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 31: “Al ser los hombres por naturaleza sociables, deben convivir unos con otros y procurar cada uno el bien de los demás. Por esto, una convivencia humana rectamente ordenada exige que se reconozcan y se respeten mutuamente los derechos y los deberes”, JUAN PABLO II, Mensaje al Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de diciembre de 1978: “Todos los hombres o mujeres tienen el deber de respetar en los demás el derecho que reclaman para sí”, y FRANCISCO, Discurso al Parlamento europeo, 25 de noviembre de 2014: “Parece que el concepto de derecho ya no se asocia al de deber, igualmente esencial y complementario, de modo que se afirman los derechos del individuo sin tener en cuenta que cada ser humano está unido a un contexto social, en el cual sus derechos y deberes están conectados a los de los demás y al bien común de la sociedad misma”.

1438 De forma matizada, OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*, cit., p. 138, entiende que Santo Tomás estableció, al menos “un esquema de derechos naturales” sobre la base de los fines o bienes propios de la naturaleza humana.

1439 Así lo afirma FINNIS, J., *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Ed. Oxford University Press, Londres, 1998, pp. 136-138, basándose en que tales derechos no serían más que el reverso de las injusticias o atentados contra la justicia que se enumeran en la *Summa*, rectificando así su postura anterior mantenida en *Ley Natural y derechos naturales*, (p. 235), donde indicó que el derecho como potestad o facultad, en los términos expuestos por Francisco Suárez, no aparece en la obra del Aquinate. No obstante, consideramos más acertado el juicio de ORREGO, C., “La gramática de los derechos y el concepto de derechos humanos en John Finnis”, cit., p. 154: “... la tesis de John Finnis sobre la existencia del concepto de derechos humanos en Tomás de Aquino también exige una interpretación matizada. De lo contrario, corremos el riesgo de atribuir al Aquinate pensamientos que no pasaron por su mente. Arribaríamos a la curiosa situación de reconocer que Santo Tomás no habló de derechos humanos, pero sí pensó en ellos con el grado de diferenciación conceptual con que nosotros los pensamos ahora. La hipótesis de un pensamiento oculto, que jamás se expresa en toda la vida de un autor, y que, no obstante, constituye una pieza fundamental de su explicación sobre el derecho, desafía toda imaginación y toda sana hermenéutica”.

1440 OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*, cit., p. 16: “Si sólo nos atenemos a esa expresión [derechos humanos son los que corresponden a la persona por el mero hecho de serlo], pensamos que el iusnaturalismo medieval hubiera aceptado tal idea de los derechos humanos, pues lo que ellos llamaban ley natural pertenecía a la naturaleza humana en todas sus condiciones y momentos y es como la ley fundamental y primera de la razón”.

institución no fuera prevista por el Aquinate, bien porque fuera desconocida por las fuentes de las que bebió, bien por haber surgido con posterioridad¹⁴⁴¹.

Para defender nuestra postura nos apoyamos en de una de las mayores virtudes que adorna el pensamiento del Doctor Angélico: su modelo filosófico no plantea un esquema cerrado e inmutable, al contrario que la mayoría de los autores integrados en el denominado iusnaturalismo racionalista¹⁴⁴², sino que goza de tal amplitud y flexibilidad que acoge en su seno avances e ideas surgidas con posterioridad a su plasmación escrita.

- Los derechos humanos como expresión del bien común.

El concepto del bien común constituye la clave de bóveda en las reflexiones de Santo Tomás de Aquino sobre la ley¹⁴⁴³. Por tanto, el objeto propio de la ley será el bien común, en el sentido de que todas las normas deben ordenarse hacia su consecución¹⁴⁴⁴. Del mismo modo, la consideración al mismo constituye el elemento teleológico esencial para toda ley, de tal forma que marca la finalidad ineludible que con ella se persigue¹⁴⁴⁵. Remitiéndonos especialmente a la ley humana, se declara de forma expresa que su esencia consiste en su ordenación al bien común del Estado¹⁴⁴⁶, lo cual implica que estamos ante un supuesto de injusticia cuando las leyes no persiguen la tutela del bien común sino el interés exclusivo del gobernante¹⁴⁴⁷.

1441 VILLEY, M., *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, cit., pp. 140-141 y 158-160, considera que el “padre” del derecho subjetivo fue Guillermo de Ockham al definir el *ius utendi* que correspondían a los franciscanos sobre los bienes temporales que tenían a su disposición en la controversia que sostuvo con Juan XXII. Por contra, TIERNEY, B. (Trad. Ottonelli, V.), *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico (1150-1625)*, cit., pp. 71-118, defiende que el concepto de derecho subjetivo surge en la obra de los decretistas y canonistas medievales durante el siglo XII, y FINNIS, J. (Trad. Orrego, C.), *Ley natural y derechos naturales*, cit., pp. 234-235, considera que el nacimiento de la idea de derecho como poder o libertad tuvo lugar en un momento intermedio entre los siglos XIII y XVII, manifestándose este nuevo concepto con claridad en la obra *De legibus* escrita por de Francisco Suárez. Otras opiniones son las de INCIARTE, F., “Cristianismo y democracia: teología política y soberanía popular”, cit., pp.198-199, que coloca el origen del derecho subjetivo en la doctrina de Juan XXII recogida en la Bula *Quia reprobis* (1329), en controversia con los franciscanos, sobre la existencia de propiedad privada en favor de Adán antes de que Eva fuera creada, y GUZMÁN, A., “Historia de la denominación del derecho-facultad como subjetivo”, cit., pp. 412-413, sostiene, tomando elementos de Villey y Tierney, que este concepto se encuentra documentado en el siglo XII debido a la influencia del lenguaje vulgar que previamente había identificado *ius* como *potestas* o *facultas*, lo cual se acredita con la referencia a dicho significado como un uso habitual en la obra *Defensor Pacis* –escrita entre 1318 y 1324- de Marsilio de Padua.

1442 No consideramos riguroso el uso de la expresión “iusnaturalismo racionalista” restringido a los autores del siglo XVII en adelante, puesto que el pensamiento de Santo Tomás no resulta menos racional que el de la Ilustración. Cosa distinta es que no sea meramente inmanentista, pero ello no implica una disminución de su racionalidad sino una mayor apertura a lo trascendente como realidad inherente al ser humano.

1443 POOLE, D., “Relación entre razón práctica, justicia y ley. Relevancia actual de la perspectiva aristotélico tomista”, cit., pp. 436-437, afirma que en la *Summa* se utiliza la expresión bien común de dos formas bastante diferenciadas. De un lado se entiende como tal el “bien común social integral”, que en cierto modo comprendería tanto normas morales como jurídicas al extenderse a todos los actos del hombre y a todas las instituciones sociales, y del otro “el bien común político”, concepción más restringida y englobada dentro de la primera, comprensiva de aquellos actos que deben ser regulados y tutelados por el poder público, dentro de la que se incardinarían las normas jurídicas propiamente dichas.

1444 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 90, aa. 2-3, cit., pp. 705-707.

1445 *Ibidem*, I-II, q. 90, a. 4, cit., p. 708: “Y así, de las cuatro conclusiones establecidas se puede inferir la definición de la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”.

1446 *Ibidem*, I-II, q. 95, a. 4, cit., p. 745.

1447 *Ibidem*, I-II, q. 96, a. 4, cit., p. 751.

De forma paralela, el bien común se encuentra íntimamente ligado a la idea de justicia, de tal suerte que constituye el objeto propio de la justicia legal, y ello sin perjuicio de que la justicia que mira al bien común puede considerarse diferente a aquélla que se dirige al bien privado, lo cual constituye el embrión de la distinción entre Derecho público y Derecho privado¹⁴⁴⁸.

Por último, y en franca contradicción con la drástica separación entre *ius* y *lex* sostenida por Villey, la misma idea de bien común constituye el adecuado nexo de unión entre los conceptos de ley y justicia que se contienen en la *Summa* al implicar el mismo fin compartido por ambos¹⁴⁴⁹.

Este bien común constituye la meta que debe perseguir tanto la ley como el sentido de justicia de acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás. La controversia se suscita cuando se requieren referencias que concreten dicho concepto en el marco de diferentes culturas y contextos históricos, de ahí que, como ha entendido Finnis, sea posible el encaje de los derechos humanos en la Modernidad como manifestaciones de este bien común:

*“...el lenguaje moderno de los derechos amplía la referencia indiferenciada a “el bien común”, al proporcionar un listado provechosamente detallado de los diversos aspectos de la plena realización humana y de los elementos fundamentales de la forma de vida en comunidad que tiende a favorecer esa plena realización en todos”*¹⁴⁵⁰.

Siguiendo el razonamiento del profesor de Oxford, podemos afirmar que la plasmación concreta del bien común en la época contemporánea tiene lugar mediante su expresión jurídica en el lenguaje de los derechos, especialmente a través de los derechos humanos que tutelan aquellos bienes inconmensurables de la persona que no admiten ser negociados, en tanto que tienden a la realización completa de la persona como ser sociable por naturaleza¹⁴⁵¹.

De esta forma se puede superar la visión egocéntrica y abstracta propia del iusnaturalismo racionalista. Los derechos fundamentales se explican de acuerdo con la titularidad que compete a toda persona, en tanto que constituye un instrumento imprescindible no sólo para la mera realización del individuo aislado sino también para la consecución de un adecuado bien común – entendido como ajustamiento de dar a cada uno lo suyo-, que se encuentra asimismo ligado al deber de respetar los derechos de los demás y la consecución de la paz social¹⁴⁵². Bajo la égida del bien

1448 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, qq. 60, a. 3 y 61, a. 5, *cit.*, pp. 459 y 469.

1449 *Ibidem*, II-II, q. 58, a. 5, *cit.*, p. 480: “Y así, el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común (...) Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, como antes se expresó (I-II, q. 90, a. 2), de ahí que se siga que tal justicia, denominada general en el sentido expresado, se llame justicia legal...”.

1450 FINNIS, J. (Trad. Orrego, C.), *Ley Natural y derechos naturales*, *cit.*, p. 249.

1451 *Ibidem*, pp. 148-155 y 251-253. De acuerdo con esta idea de la inconmensurabilidad de la dignidad de la persona en sus bienes humanos básicos, el jurista australiano mantiene la idea -políticamente incorrecta- de que, como principio de la racionalidad práctica, existen derechos humanos absolutos o sin excepciones, contra los cuales resulta irrazonable adoptar cualquier acción que los vulnere. Tales derechos serían los de no verse privado de la propia vida con un fin ulterior, no ser engañado positivamente en ninguna situación, no verse privado de la capacidad procreadora y ser tenido en cuenta en lo relacionado con las decisiones que afecten al bien común. Como se puede apreciar, se encuentran íntimamente ligados a los derechos a la vida, a la libertad de expresión y de conciencia y al de participación política.

1452 *Ibidem*, p. 246: “... podemos decir con propiedad que la mayoría de los derechos humanos están sometidos o limitados entre sí y por otros aspectos del bien común, aspectos que probablemente podrían subsumirse en una concepción muy amplia de los derechos humanos, pero que son convenientemente indicados (uno difícilmente

común, entendido como el beneficio conjunto de la sociedad y de las personas que lo componen, se exige el respeto a los derechos fundamentales del individuo en el contexto de una sociedad justa y solidaria¹⁴⁵³.

Según lo expuesto, los derechos humanos tiene cabida dentro del concepto nuclear de la justicia tomista: el bien común¹⁴⁵⁴. Y, a su vez, dicha inclusión contribuye a la superación de las críticas comunitaristas que interpretan los derechos humanos como el reducto jurídico de ideologías individualistas e insolidarias¹⁴⁵⁵.

- La ley natural como fundamento de los derechos humanos.

Como hemos expuesto en otros apartados de este trabajo, si existe una cuestión discutida y polémica en relación con los derechos humanos es la de su fundamentación, tanto por sus implicaciones teórico-prácticas como por la diversidad de propuestas, muchas de ellas absolutamente incompatibles entre sí, que se han ofrecido al respecto.

Una definición bastante acertada de la ley natural -o ley no escrita- sería la de un orden o disposición, surgida de la misma naturaleza de la persona, que la razón puede descubrir y la voluntad debe seguir para cumplir así los fines que son propios y esenciales a los seres humanos¹⁴⁵⁶.

Si se admite, de acuerdo con los instrumentos jurídicos nacionales e internacionales, la existencia de determinados derechos fundamentales, que el ordenamiento jurídico-positivo no otorga sino que se limita a reconocerlos por ser inherentes a la dignidad de la persona, es porque los mismos

podría decir descritos) mediante expresiones tales como “moral pública”, salud pública”, “orden público”.

1453 MARITAIN, J., (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, *cit.*, p. 18: “El bien de la sociedad es el *bien común*, el bien del cuerpo social. Pero si no se comprende que este bien del cuerpo social es un bien común de personas humanas, del mismo modo que el cuerpo social mismo es un todo de personas humanas, esta fórmula conduciría a otros errores de tipo estatista o colectivista. El bien común de la sociedad no es ni la simple colección de bienes privados, ni el bien propio de un todo que, como la especie en relación con los individuos o como la colmena en relación con las abejas, se refiere a sí mismo y sacrifica las partes por su bien (...) Bajo pena de desnaturalizarse el mismo, el bien común implica y exige el reconocimiento de los derechos fundamentales de las personas, y los derechos de la sociedad familiar...”.

1454 FINNIS, J., (Trad. Orrego, C.), *Ley Natural y derechos naturales*, *cit.*, p. 239: “... el bien común es precisamente el bien de los individuos cuyo beneficio, derivado del cumplimiento del deber por parte de otros, constituye su derecho porque les es exigido a esos otros en justicia”.

1455 Curiosamente, este argumento se ha mantenido por autores muy dispares ideológicamente integrados en el purismo tomista, la ortodoxia marxista o el conservadurismo antiliberal. Así lo reconoce VILLEY, M., *Le droit et les droits de l'homme*, *cit.*, p. 152: “Estimo pues fundada la crítica de Marx, ella se dirigía en *La cuestión judía*, contra las fórmulas de la Declaración de 1789, que son un eco de la doctrina de Locke. Estos derechos del hombre “formales” (libertades) no son para todos, sino para *algunos*. Ellos servirán para la destrucción de la monarquía, pero le sustituirá una oligarquía. Ellos han significado la dominación política de la clase burguesa; en la economía, del capitalismo”, y *Critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais)*, *cit.*, pp. 130 y 136: “Sus preferencias son perfectamente explícitas: a los “derechos del hombre” revolucionarios, Burke opone las libertades del pueblo inglés, los derechos de cada uno tal como lo conciben la tradición de su país (...) En este punto, como sobre otras cuestiones (y sobre todo su juicioso análisis del Contrato Social), considero la posición de Burke correcta y perfectamente fundada”. Al respecto, RHONHEIMER, M., “The political ethos of constitutional democracy and the place of natural law in public reason: Rawls’s “Political Liberalism” revisited”, *cit.*, p. 64, nota 127, ha replicado que el exceso de individualismo no debe achacarse de forma general al liberalismo, ya que esta tendencia resulta extraña a la tradición liberal y a la realidad de las democracias constitucionales liberales, no tampoco en exclusiva, habida cuenta de que dicho solipsismo es característico de la realidad de la sociedad moderna y del comportamiento de sus integrantes.

1456 MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El Hombre y el Estado*, *cit.*, p. 103.

constituyen una realidad preexistente a la positividad normativa¹⁴⁵⁷.

Ante esta definición de los derechos esenciales del hombre, no cabe acudir a la idea del consenso o de la voluntad popular para legitimar su formulación jurídica, ya que los mismos son previos y jurídicamente superiores a cualquier acuerdo que se pueda adoptar. Por tanto, la fundamentación positivista resulta notoriamente insuficiente, por no decir inútil, para la explicación de estos derechos. De esta forma, se descubre que el argumento del consenso como fórmula para justificar la Declaración de 1948 –mantenido por algunos juristas actuales¹⁴⁵⁸– confunde el “cómo” con el “por qué”. Por una parte hay que distinguir el método procedimental utilizado para su redacción, que ciertamente se alcanza mediante un acuerdo entrecruzado de diferentes culturas, ideologías y sistemas políticos para conseguir un mínimo ético-jurídico común. Otra cuestión distinta es la del fundamento o razón última que explica dicho consenso, la cual habrá de buscarse en la naturaleza de la persona como ser racional y trascendente a su materialidad, es decir, en la especial dignidad del ser humano como categoría ontológica propia.

Mucho se ha escrito acerca de la carencia de fundamentación de los derechos humanos en la Declaración Universal de 1948, sin embargo de su texto se colige una base común: el respeto a la inalienable dignidad de toda persona. Si ello es así, dicha dignidad tiene un origen que por razones de estrategia política no se llegaron a explicitar, pero que subyace en el documento¹⁴⁵⁹. Desde el punto de vista lógico y empírico, dicha dignidad superior del ser humano está fundada en unos elementos comunes que distinguen y singularizan a la especie respecto a los demás seres del mundo físico, lo cual nos devuelve al punto de partida: la existencia de una naturaleza humana y una forma específica y correcta de vivirla que se revela en el ámbito de nuestra racionalidad, voluntad y libertad¹⁴⁶⁰. Ésta es la ley natural entendida como un mensaje ético intrínseco a todo ser humano.

De acuerdo con lo expuesto, la ley natural, como expresión de un orden racional-moral específico del género humano y preexistente a los acuerdos sociales que generan las normas positivas, constituye una base apropiada para los derechos humanos¹⁴⁶¹. Esta perspectiva privilegia su

1457 HERVADA, J., “Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del derechos”, *cit.*, p. 246: “Constantemente se habla [en la Declaración Universal de Derechos Humanos] de reconocimiento, respeto y protección, nunca de otorgar o conceder. Y es obvio que se reconoce, se respeta y protege por las leyes lo que preexiste a ellas; lo que por ellas existe, se otorga y concede”.

1458 Como ejemplo más conocido, citamos a BOBBIO, N. (Trad. Roig, R. de A.), *El tiempo de los derechos*, *cit.*, p. 64.

1459 HAALAND MATLARY, J. (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, *cit.*, p. 250: “Así, cuando leemos la Declaración Universal de Derechos Humanos, vemos que los derechos que en ella se recogen son principios tan básicos que entran dentro del sentido común de la mayoría de las personas razonables... Y el autor de esta naturaleza humana, creador o no, no tiene que mencionarse, pero los derechos constituyen un conjunto que refleja la visión de la naturaleza humana que puede conocerse mediante el sentido común y la razón”.

1460 MARITAIN, J., (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, *cit.*, pp. 57-58: “Es preciso considerar ahora que la ley natural y la luz de la conciencia moral no nos prescriben solamente cosas que se deben hacer o no hacer, también reconocen derechos, y de modo particular derechos unidos a la naturaleza misma del hombre. La persona humana tiene derechos, por el mismo hecho de que es una persona, un todo dueño de sí mismo y de sus actos que, por consiguiente, no es solamente un medio, un fin que tiene que ser tratado como tal. La dignidad de la persona humana no querría decir nada si no significa que, a través de la ley natural, la persona tiene derecho a ser respetada y que es sujeto de derecho, que posee derechos”.

1461 BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un Congreso sobre ley moral natural, 12 de febrero de 2007: “En estos valores [de la ley natural] se expresan normas inderogables y obligatorias, que no dependen de la voluntad del legislador y tampoco del consenso que los Estados pueden darles, pues son normas anteriores a cualquier ley humana y, como tales, no admiten intervenciones de nadie para derogarlas”.

universalidad así como su inmutabilidad desde el punto de vista ontológico, si bien no desde el meramente gnoseológico ya que ello conllevaría ignorar una de las características propias de la humanidad: su historicidad¹⁴⁶².

En este sentido, la teoría de la ley natural y sus relaciones con la ley humana, tal y como fue formulada por Santo Tomás de Aquino, constituye un importante instrumento hermenéutico que sirve para explicar, respecto de los derechos humanos, su fundamento, características, dinamismo histórico y relación con los ordenamientos positivos.

Una de las aportaciones más interesantes de la idea de ley natural a los derechos humanos es la de proporcionar una razón que justifique la atribución a las personas de un estatus jurídico –y moral– singular del que no gozan otros seres vivos.

En un panorama filosófico como el actual donde se cuestiona la dignidad de la persona en ciertos estadios, hasta el extremo de afirmar que resulta más justificada la defensa de la vida de un primate superior adulto que de un niño con deficiencias físicas o psíquicas con escasas expectativas de subsistencia¹⁴⁶³, se requiere una argumentación sólida y razonada que justifique la especial consideración del ser humano frente a otras especies.

Esta defensa de la superior dignidad humana encuentra una potente defensa dentro del esquema que nos ofrece el Aquinate en la *Summa Theologica*¹⁴⁶⁴. La misma remarca una distinción entre la ley eterna, la ley humana, la ley del *fomes* y la ley natural. La principal diferencia entre éstas dos últimas radica en la consideración de que las personas participan de la ley divina de acuerdo con su capacidad racional, es decir, de una forma creativa y voluntaria que les permite actuar con libertad de acuerdo con aquello que les es más propio: la razón¹⁴⁶⁵. Por el contrario, los demás animales carecen de dicha capacidad en tanto que se limitan a seguir, de una forma estricta, sus propios instintos sin cuestionarse intelectualmente sus decisiones y careciendo del atributo de la libertad que les facultaría para participar voluntariamente en la elección de sus acciones¹⁴⁶⁶. Este rasgo

1462 MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El Hombre y el Estado*, cit., p. 107: “El conocimiento que el hombre posee de ella [la ley natural] ha crecido poco a poco, a medida que se iba desarrollando su conciencia moral”. Este criterio ha sido expresamente defendido por BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un Congreso sobre ley moral natural, 12 de febrero de 2007: “El conocimiento de esta ley inscrita en el corazón del hombre aumenta con el crecimiento de la conciencia moral”, y COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal, nueva perspectiva sobre la ley natural*, 2009, 53-54: “Por ello no es sorprendente que la realización concreta de los preceptos de la ley natural pueda adquirir formas diferentes en las diversas culturas o incluso en diferentes épocas dentro de una misma cultura... A veces esta evolución lleva a una mejor comprensión de la cuestión moral. A veces, también, la evolución de una situación política o económica induce a una nueva evaluación de normas particulares que habían sido establecidas antes. La moral se ocupa, en efecto, de realidades contingentes que evolucionan con el tiempo (...) Este planteamiento da cuenta de la historicidad de la ley natural, cuyas aplicaciones concretas pueden variar con el tiempo”.

1463 SINGER, P., (Trad. Herrera, R.), *Ética práctica*, Ed. Akal, Madrid, 2009, pp. 176 y ss.

1464 BENEDICTO XVI, Audiencia General, 16 de junio de 2010: “No sorprende que la doctrina sobre la dignidad de la persona, fundamental para el reconocimiento de la inviolabilidad de los derechos del hombre, haya madurado en ambientes de pensamiento que recogieron la herencia de Santo Tomás de Aquino, el cual tenía un concepto altísimo de la criatura humana. La definió, con su lenguaje rigurosamente filosófico, como “lo más perfecto que hay en la naturaleza, es decir, un sujeto subsistente en una naturaleza racional” (*Summa Theologiae*, I^a, q. 29, a. 3)”.

1465 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 3, cit., p. 734: “... pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza (...) Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se encuentra naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón”.

1466 *Ibidem*, I-II, q. 91, a. 6, cit., p. 716: “Pues bien, la ley del hombre, derivada de la ordenación que Dios imprime en

específico de la naturaleza humana, consistente en su racionalidad, libre albedrío y capacidad de búsqueda propia de la verdad, confiere a la persona una dignidad superior y, en consecuencia, unas prerrogativas jurídicas que salvaguardan su autonomía decisoria¹⁴⁶⁷. Los restantes seres vivos carecen de dicha cualidad al actuar de forma automática, sin que resulte necesaria la salvaguarda de su libre decisión –que no existe como tal- ni la especial consideración a su individualidad creadora¹⁴⁶⁸. De esta forma, los seres humanos se encuentran sometidos a una norma superior – la ley natural- a las reglas biológicas que sujetan la actividad de las restantes especies¹⁴⁶⁹. Utilizando la terminología tomista, el hombre constituye un todo que tiene la plenitud propia de un fin en sí mismo mientras los demás animales son medios instrumentales dentro del orden cósmico.

De acuerdo con lo expuesto, la ley natural constituye un elemento privilegiado para justificar la existencia de derechos humanos comunes que defienden la superior dignidad de toda persona frente a la tentativa de las éticas materialistas de relegar el hombre a la condición de primate especialmente evolucionado.

- Los derechos humanos como límite a los abusos de las leyes injustas.

Desde una perspectiva histórica, la positivación de los derechos humanos surge como una conquista jurídica propia del liberalismo dirigida a establecer límites legales que impidieran los abusos de poder que se producían en las monarquías absolutas¹⁴⁷⁰. Durante el siglo pasado, estos derechos se revelaron de nuevo como el instrumento jurídico decisivo para contrarrestar los totalitarismos que pretendían sacrificar las libertades civiles ante el altar de la supremacía racial, nacional, ideológica o de clase.

La filosofía de los derechos fundamentales como límite al poder encuentra evidentes concordancias

él según su propia condición, consiste en obrar de acuerdo con la razón (...) En definitiva, pues, la inclinación de la sensualidad, a la que llamamos fomes, en los demás animales tiene, sin más, la condición de ley, aunque sólo sea en la medida en que cabe en ellos la ley de acuerdo con sus inclinaciones directas. Para los hombres, en cambio, no es ley en este sentido, puesto que más bien entraña una desviación de la ley de la razón”. En ello abundará FASSÒ, G., *La legge della ragione*, Ed. Il Mulino, Bolonia 1966, pp. 79-80, cuando insista en que la interposición por el Aquinate de la *lex naturalis* entre la *lex aeterna* y la *lex humana* supone el reconocimiento de un ámbito de autonomía propio y exclusivo de la racionalidad humana, a diferencia de lo que sucede con las criaturas irracionales.

1467 LLANO, F., “La influencia de Santo Tomás en los clásicos españoles del Derecho natural”, en AA. VV., *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Ed. Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1996, p. 361: “En el tratamiento que el Aquinate realiza de la noción de libertad, podemos apreciar una de las mayores aportaciones en pos de la emancipación del hombre, estableciendo de esta forma un precedente de lo que siglos después se plasmaría en las declaraciones de derechos. En efecto, Santo Tomás presenta al ser humano como una criatura en la que convergen la razón y la voluntad, puesto que tras un proceso cognoscitivo y de aprehensión de la realidad, la razón podrá elegir libremente entre las diferentes opciones que una determinada contingencia puede presentarle”.

1468 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 93, a. 6, *cit.*, p. 728, lo explica señalando que mientras que las criaturas irracionales sólo participan de la ley divina por vía de pasión o acción, el ser humano lo hace además por la vía de entendimiento.

1469 *Ibidem*, I-II, q. 91, a. 2, *cit.*, p. 711: “Pero la participación que hay en la criatura racional se recibe mediante a inteligencia y la razón, y por eso se llama ley con toda propiedad, puesto que la ley es cosa de la razón, como ya vimos (q. 90, a 1). En cambio la participación que se da en la criatura irracional no es recibida irracionalmente, y, en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación”.

1470 HERVADA, J., “Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del derechos”, *cit.*, p. 250: “Recordemos que la teoría moderna de los derechos humanos nació, en el contexto del siglo XVIII, sobre la base de unos derechos precedentes a la sociedad; y, por su parte, los documentos contemporáneos antes señalados [las primeras declaraciones de derechos de fines del siglo XVIII] conciben los derechos humanos como preexistentes a la ley positiva”.

con la doctrina tomista¹⁴⁷¹, las cuales pasamos a exponer.

El Aquinate estudió de forma detenida las relaciones entre la ley natural y la ley positiva, y en dicho esquema señala la necesidad de que los principios de la primera sean respetadas por las normas que surgen de la comunidad o de la persona en quien se delega su gobernabilidad. No cabe duda de que la *Summa Theologica* defiende, como una de las ideas centrales en su Tratado de la Ley, que el derecho positivo debe ceder ante los imperativos del derecho natural con lo que legitima el ejercicio del derecho de resistencia contra las leyes injustas¹⁴⁷².

Este criterio se mantiene en la reflexión acerca de la justicia. En su ámbito se admite la posibilidad de adoptar acuerdos que no contradigan la justicia natural, pero en ningún caso resultaría lícito que del consenso puedan surgir convenios que lesionaran la justicia natural¹⁴⁷³. En este sentido, la distinción entre lo justo natural y lo justo legal revela la existencia de normas pre-positivas y pre-políticas que sirven de límite a cualquier intento de las autoridades políticas de imponer normas que contravengan el *minimum* ético-jurídico común a la humanidad¹⁴⁷⁴.

Como hemos expuesto en la explicación sobre las relaciones entre ley y justicia, la enseñanza contenida en la *Summa* proporciona un marco adecuado y racional que permite la apelación a los derechos humanos como instrumento de legitimación frente al uso despótico del poder de las autoridades en el gobierno de la comunidad¹⁴⁷⁵. Dicha doctrina fue posteriormente recogida por

1471 NOVAK, M., “Si Santo Tomás estuviese vivo hoy...”, *cit.*, p. 181: “Santo Tomás estableció ciertos límites más allá de los cuales los agentes del poder (los monarcas) no podían ir. Ellos están sujetos a las mismas leyes de la naturaleza humana... Tomás de Aquino no llegó a hablar de los derechos inalienables, pero sí habló de leyes indelebles en el ser del hombre que todos deben respetar, incluidos los órganos del Estado”.

1472 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 93, a. 3, *cit.*, p. 725: “La ley humana tiene el carácter de ley en cuanto se ajusta a la recta razón, y en este sentido es claro que deriva de la ley eterna. Por el contrario, en la medida que se aparta de la razón se convierte en ley inicua y, como tal, ya no es ley, sino violencia”, y I-II, q. 95, a. 2, *cit.*, p. 742: “Luego la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de ley”. Frente a estas citas se ha argumentado que en la misma obra se mantienen posturas mucho más matizadas que atribuirían a la ley injusta una apariencia formal de ley (I-II, q. 93, a. 3), o permitirían que las leyes inicuas fueran acatadas en conciencia para evitar un mal mayor (I-II, q. 96, a. 4); sin embargo, éstas no son más que limitadísimas excepciones prácticas que no desvirtúan el principio general de que las leyes injustas no deben ser toleradas en cuanto transgreden valores superiores. POOLE, D., “Relación entre razón práctica, justicia y ley. Relevancia actual de la perspectiva aristotélico tomista”, *cit.*, p. 432, y GEORGE, R. P., (Trad. Velarde, C.), “Kelsen y Santo Tomás sobre la doctrina de la ley natural”, *Persona y Derecho*, *cit.*, n° 42, 2000, pp. 89-90, afirman que las leyes injustas, al disolver la cohesión social y generar agravios que originan conflictos violentos, son radicalmente contrarias a la doctrina del Doctor Angélico según la cual la ley tiene como fin principal establecer un adecuado equilibrio social en aras del bien común.

1473 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 57, a. 2, *cit.*, p. 472: “Pero, si algo por sí mismo connota oposición al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana”.

1474 Idéntico criterio fue defendido durante el siglo pasado, frente a las atrocidades del totalitarismo nazi, por RADBRUCH, G., (Trad. Roces, W.), *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp. 51-52 y 180: “Así pues, si es verdad que, en la mayoría de los casos, la validez del Derecho positivo puede justificarse por las exigencias de la seguridad jurídica, no es menos cierto que, en casos excepcionales, tratándose de leyes extraordinariamente injustas, cabe también la posibilidad de desconocer la validez de tales leyes, por razón de su injusticia (...) Por donde vemos cómo, a la vuelta de un siglo de positivismo jurídico, resucita aquella idea de un Derecho superior a la ley, supralegal, aquel rasero con el que medir las mismas leyes positivas y considerarlas como actos contrarios a Derecho, como desafueros bajo forma legal”.

1475 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 42, a. 2 *cit.*, p. 346, señala que un régimen tiránico es aquél que se ordena al interés particular de quien ostenta el poder y no a la consecución del bien común y que no pueden calificarse como sediciosos aquéllos que usan del derecho de resistencia en estos casos, con lo cual se legitima la acción dirigida al derrocamiento de los sistemas políticos que atentan contra el bien común el cual,

autores liberales para legitimar las revoluciones burguesas contra la autoridad constituida, en cuyo contexto surgieron las modernas declaraciones de derechos¹⁴⁷⁶.

De esta manera, los derechos humanos, concebidos como valores jurídicos y éticos superiores a la ley positiva, encuentran un perfecto asiento en el modelo tomista de relaciones entre la ley natural y la ley positiva y entre lo justo natural y lo justo legal.

Como colofón a lo anterior hemos de reseñar que, si bien la filosofía de los derechos humanos surgió en un momento posterior a la obra de Santo Tomás de Aquino y en un contexto muy diferente, ello no impide encontrar importantes puntos de conexión entre ambas corrientes en el ámbito de la fundamentación, el concepto de justicia, el bien común o los límites al ejercicio del poder político. En nuestra modesta opinión, si se tuvieran en cuenta estos criterios y la interpretación que de los mismos se realiza en la *Summa*, ello serviría de remedio a muchos de los problemas que aquejan a los derechos humanos: debilidad en su argumentación teórico-filosófica, peligro de manipulación ideológica al servicio de intereses espurios, solipsismo individualista con olvido de los deberes inherentes al bien común y aplicación sesgada de la Declaración de 1948 enfrentando unos derechos contra otros.

En conclusión, consideramos que ser fieles al espíritu del Aquinate significa, en esencia, afrontar los retos que se plantean en cada momento histórico con los instrumentos y el esquema filosófico que se contiene en sus doctrinas. En consecuencia, constituye un camino equivocado la opción de fosilizar sus conceptos y palabras de forma que se esclerotice su aportación hasta el extremo de hacerla ininteligible –y por ende inútil– al pensamiento contemporáneo, rechazando por principio toda idea surgida de otras fuentes¹⁴⁷⁷. Tal vez esta adecuación del pensamiento clásico a las nuevas

como hemos señalado, constituye el fin último que persigue la ley natural. Una versión actualizada de esta doctrina ha sido defendida por BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en un Congreso sobre ley moral natural, 12 de febrero de 2007: “La ley natural es, en definitiva, el único baluarte válido contra la arbitrariedad del poder o los engaños de la manipulación ideológica”. Así lo entiende HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l'homme*, cit., p. 71: “Es por lo que el tomismo, concediendo un lugar más importante a la razón...incrementando a partir de entonces el papel de la ley natural, proporcionará uno de los instrumentos más unívocos de resistencia a la opresión: Santo Tomás defenderá claramente tal derecho, anticipándose así indudablemente al pensamiento de Locke y la Declaración de 1789”.

1476 Declaración de Derechos de Virginia, 12 de junio de 1776, sección 3: “Que el gobierno es, o debiera ser, instituido para el bien común, la protección y seguridad del pueblo, nación o comunidad; de todos los modos y formas de gobierno, el mejor es el capaz de producir el máximo grado de felicidad y seguridad, y es el más eficazmente protegido contra el peligro de la mala administración; y que cuando cualquier gobierno sea considerado inadecuado, o contrario a estos propósitos, una mayoría de la comunidad tiene el derecho indudable, inalienable e irrevocable de reformarlo, alterarlo o abolirlo, de la manera que más satisfaga el bien común” y Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, 26 de agosto de 1789, artículo 2: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del Hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. Ambos preceptos han sido consultado en HERVADA, J., y ZUMAQUERO, J. M., *Textos internacionales de Derechos Humanos*, cit., pp. 28 y 42.

1477 MASSINI CORREAS, C. I., “La teoría del derecho natural en el tiempo posmoderno”, *Doxa*, cit. n° 21, 1998, pp. 300-301: “Para realizar esta tarea, será más que conveniente recurrir a la milenaria tradición de la doctrina de la ley natural; pero es indudable que, hoy en día, no basta con remitirse a los aportes de una tradición para hacer nuevamente aceptable la idea de la existencia de algo intrínsecamente justo: una nueva época requiere una nueva versión del derecho natural. Esto no significa sostener que deba tratarse de una versión completamente nueva, sino que ha de formularse a partir de los nuevos datos aportados por la actual experiencia de la vida social (...) Por supuesto que esta tarea no es de las más fáciles; es mucho más cómodo remitirse dogmáticamente a textos venerables, interpretados según claves hermenéuticas también venerables. El problema es que la versión del derecho natural que de allí resulta es poco comprensible –sino incomprensible– para los hombres de hoy. Y resultará entonces que esas doctrinas de derecho natural, mantenidas incommovibles e inmodificables a lo largo de

realidades, respetando siempre su esencia, sea el mejor homenaje que se pueda rendir a Santo Tomás pues éste fue el fin que persiguió con su obra: depurar el pensamiento de la Antigüedad pagana, admitiendo lo que de aprovechable tenía y mejorándolo con las aportaciones del cristianismo¹⁴⁷⁸. En este sentido, el pensamiento tomista constituye un paradigma de síntesis coherente – que no ecléctica- entre diversas corrientes filosóficas, fundado sobre la idea básica de la compatibilidad entre fe y razón.

8.3 CRÍTICA A LA IGLESIA DESDE LOS DERECHOS HUMANOS.

8.3.1 *Ideas básicas de la corriente contestataria con la praxis eclesial.*

Desde otra perspectiva, muy distinta a la que hemos examinado en el punto precedente, también se ha realizado una crítica a la postura de la Iglesia partiendo de los mismos derechos humanos o, más acertadamente, desde una determinada interpretación de los mismos.

Este sector doctrinal reconoce un cambio en la doctrina magisterial sobre de los derechos de la persona, lo cual se valora como un dato positivo pero insuficiente. Dicho posicionamiento asume el papel de denuncia contra lo que se interpreta como grave incoherencia entre el discurso que se mantiene desde la jerarquía eclesiástica, favorable a la tutela jurídica de la dignidad humana, y una actuación práctica que priva a sus integrantes de los mismos derechos que se dicen defender frente a los abusos de las autoridades civiles¹⁴⁷⁹.

No cabe duda de que esta línea de pensamiento no se funda en una base eminentemente teórica o doctrinal, como la que hemos expuesto en el apartado anterior, sino que más bien responde a un planteamiento que se centra en la praxis de la vida eclesial. De ahí que la mayoría de quienes

los siglos, no podrán cumplir la función crítica y de justificación racional que estos tiempos –como todos los tiempos- requieren de ellas”.

1478 Probablemente, una de las mayores contribuciones de Santo Tomás de Aquino fue encontrar la vía más adecuada ante el reto que supuso el redescubrimiento del pensamiento aristotélico en el siglo XII, pues no optó ni por el rechazo frontal del mismo, propio de la escolástica franciscana, ni por su asunción acrítica y sin restricción, como hicieron los llamados “averroístas latinos”, sino por el camino más arduo: tomar del Estagirita todo aquello que resultaba útil e integrarlo de forma armónica con los conocimientos derivados de la Revelación, *vid.* CONTRERAS, F. J., *La filosofía del derecho en la historia, cit.*, pp. 42-44.

1479 CORIDEN, J., “Los derechos humanos en la Iglesia”, *cit.*, p. 87: “Con respecto a tal compromiso [con los derechos humanos] hay que tener en cuenta que un testimonio sobre los derechos humanos sólo es creíble y efectivo cuando no choca con un contratestimonio interno, mediante el cual la Iglesia niega esos mismos derechos a sus miembros o a quienes están en contacto con ella”, QUELQUEJEU, B., (Trad. Godoy, R.), “Adhesión a los derechos del hombre. Desconocimiento de los “derechos de los cristianos”: la incoherencia romana”, *Concilium*, nº 221, Ed. Verbo Divino, Estella, 1989, pp. 145-146: “Si se tiene en cuenta esta adhesión de 1965 [a los derechos humanos]... uno no puede dejar de sorprenderse al constatar la incapacidad de las autoridades romanas para extraer las consecuencias de este cambio de actitud en lo que respecta a su propio funcionamiento institucional, a sus costumbres y hábitos de vida interna e incluso a la cultura y mentalidad católicas”, y CASTILLO, J. M., “La Iglesia y los derechos humanos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 41, Ed. Universidad de Granada, Granada, 2007, p. 76: “Se trata de la contradicción que consiste en que la Iglesia Católica es, por una parte, una de las instituciones que defiende con más decisión los derechos humanos en el mundo, pero, al mismo tiempo es, una institución que no pone en práctica esos derechos en su integridad. De ahí que, cuando los obispos y el papa hablan en público sobre los derechos humanos, lo hacen de forma que se dirigen a los responsables de la política o a los líderes religiosos en general, pero jamás apelan a la Iglesia”. En contra de tales argumentos, DUFOUR, B. (Trad. Rodríguez, E.), “La declaración “Dignitatis Humanae” 30 años después de su promulgación”, *cit.*, p. 339: “Se ha reprochado a la Iglesia un doble lenguaje, un oportunismo: reclamar las libertades cuando esto conviene, y si no rechazarlas. De hecho, es esta crítica se da la dificultad de distinguir la naturaleza religiosa de la Iglesia que se pronuncia de la naturaleza profana de los temas sobre los que ella se pronuncia”.

sostienen tales argumentos pertenezcan a la misma institución respecto de la que hacen crítica en calidad de personal cualificado de la misma, sea en la condición de teólogos o sacerdotes, lo cual constituye un dato que debe ser tenido en cuenta para relativizar algunas de las críticas vertidas sobre el déficit de libertad de expresión en la Iglesia¹⁴⁸⁰.

Concretando las principales ideas que se exponen desde esta corriente, según la cual la Iglesia Católica no asume *ad intra* los derechos humanos que proclama *ad extra*, podemos sistematizarlas del siguiente modo¹⁴⁸¹:

- La Iglesia adopta la forma de un Estado -la Ciudad de El Vaticano- que en su estructura no respeta la división de poderes ni el respeto debido al derecho de participación política de sus ciudadanos, sino que se configura como una monarquía absoluta bajo el poder omnímodo del Sumo Pontífice.
- La Santa Sede no ha suscrito la mayoría de los convenios internacionales existentes en materia de derechos humanos, lo que prueba su falta de compromiso práctico en la defensa de los mismos.
- Los fieles católicos no gozan de los mismos derechos que corresponden a los ciudadanos de cualquier otro Estado, e incluso entre ellos se formula una importante desigualdad al existir un régimen claramente distinto entre los fieles laicos y la jerarquía, integrada ésta última por los obispos y sacerdotes. Como consecuencia de ello, la Iglesia genera en su práctica cotidiana discriminaciones intolerables que conculcan el principio de igualdad entre las que se puede destacar, a título de ejemplo, la prohibición del acceso de las mujeres al sacerdocio, la imposición del celibato al presbiterado latino, la imposibilidad de disolución del matrimonio canónico o las restricciones a la libertad de expresión en las críticas a la doctrina magisterial.

A continuación procederemos a un análisis separado de estos argumentos, con el fin para contextualizar de forma adecuada esta crítica a la actuación y esquemas intraeclesiales.

8.3.3.1 *La Iglesia Católica como Estado absolutista.*

La afirmación que sirve de encabezamiento al presente apartado se funda en las premisas que

1480 RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1995, p. 318, citado por DELICADO, J., “Los derechos humanos en la Iglesia”, en AA. VV. (Ed. FLECHA-ANDRÉS, J. R.), *Derechos humanos y responsabilidad cristiana*, cit., p. 322: “Seguramente el aspecto más preocupante del mismo [el movimiento contestatario intraeclesial] estriba en que, normalmente, está encabezado por clérigos o teólogos, es decir, por personas que aparecen ante los creyentes de a pie como revestidos de una cierta relevancia institucional. La Iglesia deviene así la única empresa de la historia que se permite el lujo de contar entre sus cuadros dirigentes a un personal cualificado cuya única función parece ser la de desacreditarla. Esta situación sería cómica si no fuera calamitosa. Ninguna organización civil, sea del carácter que sea –mercantil, laboral, académica, política, incluso recreativa-, admitiría este estado de cosas, porque ello equivaldría a una especie de suicidio premeditado. ¿Se imagina alguien a un diputado de cualquier formación política reincidiendo, a lo largo de diversas legislaturas, en la manifestación pública de hondas desavenencias con la línea oficial del partido? Los medios de comunicación nos informan de cuán expeditivos pueden ser en casos semejantes los respectivos comités de disciplina”.

1481 CASTILLO, J. M., “La Iglesia y los derechos humanos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 41, cit., pp. 75-87.

pasamos a enumerar¹⁴⁸².

- La Iglesia Católica constituye un Estado: la Ciudad de El Vaticano.
- Dicho Estado se encuentra regido por un monarca absoluto que concentra en sí mismo los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.
- Los súbditos de dicho Estado –los católicos- carecen de los mínimos derechos exigibles que garanticen su dignidad frente al poder supremo del Jefe del Estado, lo cual implica una conculcación de los derechos humanos.

La primera cuestión que debemos abordar es si realmente la Iglesia católica es un Estado y, caso afirmativo, qué tipo de organización política es la que adopta.

Entendemos que se cae en un sustancial error de concepto cuando se identifica la Iglesia Católica con el Estado vaticano sin mayor distinción¹⁴⁸³, ya que ello implica la confusión de dos entidades distintas desde el punto de vista jurídico: la comunidad religiosa y la sociedad política¹⁴⁸⁴.

La Iglesia Católica es un sujeto colectivo de naturaleza religiosa -o una familia de creyentes si se prefiere definir de este modo- constituida por aquéllas personas que comparten una misma fe basada en Jesucristo, Hijo de Dios de acuerdo con la Revelación divina, cuyo seguimiento se realiza bajo el primado que el Maestro otorgó a San Pedro en el primer grupo apostólico y que se ha ido delegando, de forma ininterrumpida, en sus sucesores como obispos de Roma hasta la actualidad. Desde un punto de vista antropológico-social se podría definir al catolicismo como una de las colectividades religiosas que surgen de la raíz común del cristianismo, configurándose como un grupo humano que participa de una misma fe y adopta la forma de Iglesia. Su origen suele datarse en la existencia histórica de Jesús de Nazaret, hace aproximadamente dos mil años, por lo que precede en el tiempo a las distintas formas de organización secular que conocemos y se encuentran vigentes.

La Ciudad de El Vaticano, o Santa Sede, es un Estado con personalidad jurídica propia en el

1482 CASTILLO, J. M., “La Iglesia y los derechos humanos”, *cit.*, p. 78.

1483 Esta lamentable confusión, consistente en una equivocada mescolanza entre los deberes religiosos asumidos por los fieles de la Iglesia Católica y los compromisos jurídicos suscritos por El Vaticano como Estado, ha llegado a incluso a ser asumido de forma acrítica por altos organismo internacionales como se aprecia en las *Observaciones finales del Comité de los Derechos del Niño al segundo informe periódico de la Santa Sede*, aprobadas el 31 de enero de 2014, punto 8: “Aunque el Comité tiene plena conciencia de que los obispos y los principales directivos de los institutos religiosos no actúan como representantes o delegados del Romano Pontífice, observa que los subordinados en las órdenes religiosas católicas deben obediencia al Papa, de conformidad con los cánones 331 y 590 del Código de Derecho Canónico. Por consiguiente, el Comité recuerda a la Santa Sede que, al ratificar la Convención, asumió el compromiso de aplicarlo no solo dentro del territorio del Estado de la Ciudad de El Vaticano, sino también en su calidad de poder supremo de la Iglesia Católica en todo el mundo, por los particulares y en las instituciones sujetos a su autoridad”, http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CRC/C/VAT/CO/2&Lang=Sp, consultado el 17 de octubre de 2014.

1484 GARCÍA MARTÍN, C., “El estatuto jurídico de la Santa Sede en las Naciones Unidas”, *Ius Canonicum*, XXXVIII, n° 75, *cit.*, 1998, pp. 263-264, establece una neta la distinción entre la Santa Sede y el Estado de la Ciudad del Vaticano basándose en una serie de criterios: naturaleza, finalidad, ámbito de materia y presencia en las organizaciones internacionales. A nuestro juicio, desde el punto de vista de la claridad expositiva, resulta más adecuado utilizar a tales efectos el término de “Iglesia católica” para identificar la comunidad espiritual de fieles cristianos regida por el Sumo Pontífice, puesto que el término “Santa Sede” se utiliza como sinónimo de “Estado de la Ciudad del Vaticano” en el ámbito diplomático.

Derecho internacional que nació tras la firma de los Tratados de Letrán con el Reino de Italia. Constituye el heredero de los anteriormente denominados Estados pontificios, cuya soberanía territorial finalizó con la entrada de las tropas de Víctor Manuel III de Saboya en la ciudad eterna durante el año 1870, acontecimiento que culminó el proceso de unificación que encarnaba el espíritu del *Risorgimento*. Esta circunstancia histórica originó un grave conflicto entre la monarquía italiana y el papado que se extendió desde finales del siglo XIX a principios del XX –la denominada “cuestión romana”– y alcanzó su solución diplomática mediante los Acuerdos lateranenses en 1929¹⁴⁸⁵.

Otros datos fácticos avalan la necesidad de realizar esta distinción. La fe católica se extiende hoy en día aproximadamente a unos quinientos millones de personas, mientras que el Estado vaticano sólo reconoce la ciudadanía actualmente a 588 individuos, de los cuales sólo residen habitualmente en su territorio 234, a los que habría que añadir otros 217 que están domiciliados dentro de sus fronteras pero sin ser nacionales, lo cual arroja un total de 451 residentes¹⁴⁸⁶. Lo que sí coincide en ambas entidades es que la cabeza espiritual de la Iglesia es simultáneamente el Jefe del Estado de la Ciudad de El Vaticano, pero ello no obsta que nos encontremos ante dos instituciones distintas desde el punto de vista jurídico, una de carácter espiritual y otra política, si bien relacionadas por la circunstancia de que el gobierno de ambas recae en la misma persona.

A la vista de lo anterior se deduce que, si bien la inmensa mayoría de quienes ostentan la nacionalidad vaticana son católicos, no todos los católicos son ciudadanos de El Vaticano sino que en un porcentaje abrumador son nacionales de otros Estados que abrazan una misma fe y, por lo tanto, ostentan la doble cualidad compatible de ciudadanos de sus países de origen y fieles integrados en la Iglesia. Atendiendo a esta distinción entre las entidades estatales y las religiosas se aprecia la inexactitud de identificar la Iglesia Católica con el Estado vaticano desde la óptica del Derecho internacional público, ya que la primera extiende su doctrina religiosa y espiritual por todo el planeta mientras que la segunda tiene como límites de su jurisdicción temporal pequeños territorios localizados en Roma y otros minúsculos enclaves.

La indicada confusión conllevaría, entre otras indeseables y absurdas consecuencias, considerar la Santa Sede como una especie de “supranación” que extiende su poder jurisdiccional a sus fieles en otros Estados, violando de esta forma su soberanía y el principio de no injerencia en los asuntos internos de cada país. Igualmente, este error implicaría atribuir a la autoridad moral de la doctrina

1485 Preámbulo del Tratado de Letrán entre la Santa Sede e Italia, de 11 de febrero de 1929, párrafo primero: “Que la Santa Sede e Italia han reconocido la conveniencia de eliminar todo motivo de discordia existente entre ellos tras haber llegado a un acuerdo definitivo en sus mutuas relaciones, conforme a la justicia y a la dignidad de las dos Altas Partes y que, asegurando a la Santa Sede una condición estable de hecho y de derecho, que garantice una absoluta independencia para el cumplimiento de su Alta misión en el mundo, consienta a la misma Santa Sede reconocer resuelta, en modo definitivo e irrevocable, la “cuestión romana”, surgida en 1870 con la anexión de Roma al Reino de Italia, bajo la dinastía de la Casa de Saboya”. Texto consultado en <http://www.vaticanstate.va/content/dam/vaticanstate/documenti/leggi-e-decreti/TratadoentrelaSantaSedeItalia.pdf>, visitado el 16 de octubre de 2014.

1486 Informe del *Governatorato* del Estado de la Ciudad de El Vaticano, Oficina del Estado civil, Registro y Notaría, 2012, citado en el Informe de la Santa Sede conforme a lo dispuesto en el artículo 19 de la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, 7 de diciembre de 2012, II. Información general, B. Estadísticas, Punto 11, p. 7, [http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CAT%2fC%2fVAT%2fI&Lang=es, visitado el 15 de octubre de 2014].

católica un poder de coacción temporal del que carece en la práctica y que, además, conculcaría las libertades de culto y de conciencia solemnemente proclamadas en la misma Declaración Universal¹⁴⁸⁷.

Una vez aclarado este punto, resulta procedente explicar la singularidad de este mini-Estado.

Evidentemente, la realidad de la Ciudad del Vaticano no es la de constituir un Estado, en los términos comúnmente utilizados para ello. Su reducida superficie -0'44 has.-, sus simbólicas fuerzas armadas –la conocida Guardia suiza con 110 efectivos- y su muy mermada población nos indican que el estatus internacionalmente reconocido a la Santa Sede goza de una extraordinaria singularidad, como ella misma reconoce¹⁴⁸⁸. Su razón de ser no es la de responder a una realidad nacional o política común, sino proporcionar un simbólico territorio independiente que garantice la libertad de acción de la cabeza de la Iglesia Católica frente a los intereses de los diferentes Estados¹⁴⁸⁹.

Dicho motivo no resulta baladí, como nos enseña la historia con sucesos como el saco de Roma por las tropas de Carlos V, las presiones ejercidas por Napoleón I para que Pío VII estuviera presente en su autocoronación como emperador, o la comprometida situación de Pío XII como representante de un Estado neutral incrustado en medio de los territorios del Eje durante la Segunda Guerra Mundial. Estos hechos constituyen pruebas evidentes de que el Papado, para asegurar su actuación autónoma respecto de los poderes temporales, debe gozar de un espacio donde ejerza su propia jurisdicción.

1487 Esta distinción ha sido claramente remarcada por la Santa Sede en sus *Comentarios a las Observaciones finales del Comité sobre los derechos del niño*, 22 de septiembre de 2014, puntos 3 y 10: “La Santa Sede no tiene capacidad u obligación legal para imponer los mencionados principios a las iglesias Católicas locales y a las instituciones presentes en el territorio de otros Estados y cuyas actividades se sujetan a las leyes nacionales. La Santa Sede, según la normativa de derecho internacional, es consciente de que intentar aplicar la Convención en el territorio de otros Estados podrían constituir una violación del principio de no injerencia en los asuntos internos de los Estados (...) a) En particular, el ap. 8 [de las Observaciones] sostiene que “*al ratificar la Convención*” un Estado parte se ha “*comprometido él mismo a la aplicación de la Convención*” a través de “*particulares e instituciones*” que “*viven y operan en los territorios de otros Estados*”. En el caso de la Santa Sede, esto equivale a una especie de “jurisdicción universal” sobre la mayoría de los Estados parte... c) Debido a las graves consecuencias de este planteamiento erróneo para las relaciones entre los Estados, la Santa Sede subraya, una vez más, que según el derecho internacional y la práctica de los Estados, la Santa Sede no ratifica un tratado en nombre de todos los católicos del mundo y por lo tanto, no tiene obligación de “aplicar” la Convención dentro de los territorios de otros Estados parte en nombre de los católicos, no importa cómo estén organizados, d) Por otra parte, la *misión religiosa y moral* de la santa sede, que trasciende las fronteras geográficas, no puede transformarse en una especie de “jurisdicción legal universal”, mediante la que de alguna manera se convierta en una materia sometida a los mandatos del tratado”, *vid.* www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2014/documents/rc-seg-st-20140205_concluding-observations-rights-child_en.html, consultado el 4 de enero de 2016.

1488 *Informe de la Santa Sede conforme a lo dispuesto en el artículo 19 de la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*, 7 de diciembre de 2012, *cit.*, II. Información general, A. Estado de la Ciudad de El Vaticano, Punto 4, p. 6. “ b) La Santa Sede, es un sujeto soberano y *único* de derecho internacional, poseedor de una personalidad jurídica original, autónoma e independiente de cualquier autoridad o jurisdicción, y ejerce su soberanía sobre el territorio del Estado de la Ciudad del Vaticano”.

1489 Preámbulo, párrafo segundo, y artículo 26 del Tratado de Letrán entre la Santa Sede e Italia, 11 de febrero de 1929: “Que debiéndose garantizar, para asegurar a la Santa Sede la absoluta y visible independencia, una soberanía indiscutible incluso en el campo internacional, se ha reconocido la necesidad de constituir la Ciudad del Vaticano con una modalidad particular, reconociendo a la Santa Sede la plena propiedad y exclusiva y absoluta potestad y jurisdicción soberana en ella (...) La Santa Sede estima que con los acuerdos que se suscriben hoy, tiene asegurado adecuadamente todo cuanto necesita para proceder con la debida libertad e independencia al gobierno pastoral de la Diócesis de Roma y de la Iglesia Católica en Italia y en el mundo”, *vid.* <http://www.vaticanstate.va/content/dam/vaticanstate/documenti/leggi-e-decreti/TratadoentrelaSantaSedeelItalia.pdf>, visitado el 4 de enero de 2016.

La solución contraria, consistente en un Papa convertido en súbdito de otro país, resultaría notablemente comprometedora para su independencia y el equilibrio internacional.

Otra circunstancia que avala la singularidad de El Vaticano es que la existencia del Papado es muy anterior en el tiempo a la aparición del Estado-nación como sujeto de Derecho internacional, de ahí que en la actualidad se haya empleado esta moderna configuración jurídica como instrumento para garantizar su autonomía territorial.

De acuerdo con lo expuesto, creemos haber alcanzado dos conclusiones. La primera es que no puede identificarse plenamente, desde el punto de vista estrictamente jurídico, la Iglesia Católica como entidad religiosa y la Santa Sede configurada como realidad temporal, habida cuenta de que El Vaticano no puede extender su jurisdicción a ciudadanos de otras naciones por hechos ocurridos fuera de su territorio aunque sean católicos romanos. En segundo lugar, la realidad vaticana presenta acusadas singularidades respecto al resto de Estados conocidos. En resumen, la Iglesia Católica no constituye propiamente un Estado sino, de forma mucho más amplia, una comunidad universal de creyentes que abrazan una fe común y cuyo líder es el jefe de un minúsculo y testimonial Estado, el cual fue creado para garantizar su libertad de acción y opinión frente a las presiones de los poderes seculares.

Con ello pasamos al análisis del segundo punto expuesto por los componentes de la corriente contestataria, cual es la consideración del Sumo Pontífice como un monarca absoluto que menoscaba los derechos de los súbditos incondicionalmente sometidos a sus arbitrarias decisiones.

Para pronunciarse al respecto resulta imprescindible un previo estudio de la estructura política de la Santa Sede, regulada principalmente por la Ley Fundamental del Estado de la Ciudad del Vaticano¹⁴⁹⁰, de 26 de noviembre de 2000, en cuyo artículo 1.1 se dispone lo siguiente:

“El Sumo Pontífice, Soberano del Estado de la Ciudad del Vaticano, tiene la plenitud de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial”.

No obstante, en otros preceptos de la misma norma se determina que, con independencia de la reserva que pueda hacer el Papa de sus funciones sobre distintas materias, el poder legislativo se ejerce por una comisión de cardenales designados por el Pontífice cada cinco años, con respeto a las fuentes del derecho (arts. 3.1 y 4.1), mientras que el ejecutivo correspondería al presidente de la mencionada comisión, de acuerdo con lo establecido en esta ley y en las demás disposiciones vigentes (art. 5.1), y el poder judicial se atribuye a los órganos creados al efecto en nombre del Santo Padre (art. 15.1). Además se añade la posibilidad de recurrir los actos administrativos o reivindicar sus derechos laborales ante las autoridades competentes (arts. 17 y 18), todo ello sin perjuicio de la prerrogativa del Pontífice de conceder indultos o amnistías (art. 19).

En este sentido, se contempla que la estructuración de la división de poderes se realiza de forma delegada a través de la Comisión de Cardenales -legislativo-, su Presidente -ejecutivo- y los

1490 Su contenido y articulado se puede consultar en la dirección de internet http://www.vatican.va/vatican_city_state/legislation/documents/scv_doc_20001126_legge-fondamentale-scv_sp.html, visitada el 15 de octubre de 2014.

tribunales canónicos –judicial-, los cuales deben actuar conforme a las reglas del Estado de derecho, con sumisión a la jerarquía del sistema normativo, control de legalidad a cargo de jueces independientes y posibilidad de acudir a recursos administrativos, laborales o jurisdiccionales.

Otra peculiaridad de El Vaticano radica en el hecho de que el Sumo Pontífice sea el detentador de la soberanía, pero no a título de jefe de estado que reina y no gobierna al modo de las actuales monarquías parlamentarias sino conservando la máxima y última potestad en todos los órdenes. Esta circunstancia debe contextualizarse en consonancia con las circunstancias que originaron el nacimiento de la Santa Sede entendida como entidad política y territorial cuya función es la garantizar la independencia de decisión de una persona: el Obispo de Roma, el cual no puede ser constreñido a someterse o acatar decisiones de otras autoridades, sean nacionales o foráneas, en el ejercicio de sus funciones. Admitir lo contrario implicaría que la suprema potestad de jurisdicción no radicaría en el Papa, sino en otra autoridad que podría obligar a éste último impidiendo, de esta manera, la autonomía de acción que constituye la misma razón de ser de este minúsculo Estado.

No obstante, también es necesario reseñar que dicha preeminencia jurídica tiene, en el terreno de la práctica, la función de salvaguardar la independencia del Pontífice y no la de servir como instrumento para el ejercicio de un poder despótico o tiránico. No olvidemos que todas las potestades políticas papales están delegadas y que, en condiciones normales, la única que se ejerce por el Santo Padre es la de conceder indultos, del mismo modo que se reconoce a la mayoría de los altos dignatarios de otros países. Como ya hemos dicho, con la fórmula jurídica de la plenitud de poderes se pretende la tutela de la autonomía del Papado en sus decisiones y no la restauración de un absolutismo ideológicamente trasnochado dado que, además, se trata de un Estado más virtual que efectivo al extenderse exclusivamente sobre algunos cientos de ciudadanos¹⁴⁹¹. Nos encontramos, pues, ante una teórica concentración de poder – o, más correctamente, de última decisión- en el Obispo de Roma y no frente una satrapía tiránica y arbitraria¹⁴⁹².

Del mismo modo, tampoco resultaría acertado entender el Papado como una monarquía en el sentido secular, titular de la suprema magistratura del Estado por una descendencia que se perpetúa por razón del parentesco, sino que adopta la peculiar modalidad de elección restringida e indirecta a través del Colegio cardenalicio. En este sentido, resulta evidente que no estamos ante un régimen plenamente democrático como lo entendemos en la actualidad, mas también lo es que la figura del Primado de Roma es anterior en más de dieciocho siglos a los modernos sistemas constitucionales fundados en el sufragio universal. A mayor abundamiento, no debe olvidarse que la elección del

1491 RADBRUCH, G., (Trad. Roces, W.), *Introducción a la Filosofía del Derecho*, cit., p. 173: “La fundación del Estado Vaticano no ha venido a cambiar tampoco los términos del problema, así concebido, pues lo mismo hoy que ayer, si se le reconoce soberanía al Papa, es simplemente como un poder del mundo del espíritu, no como al jefe supremo de ese Estado liliputiense adscrito a la basílica de San Pedro”, HAALAND MATLARY, J. (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., p. 199: “Los poderes de la Santa Sede también son diferentes de los de un estado: no tiene poder militar ni económico en absoluto, sólo tiene autoridad moral”, y GARCÍA MARTÍN, C., “El estatuto jurídico de la Santa Sede en las Naciones Unidas”, cit., pp 278-279: “En nuestra opinión, este razonamiento desconoce... la praxis altamente consolidada de la equiparación práctica y jurídica de la Santa Sede a un Estado, sin ser un Estado en el sentido formal del término”.

1492 Así lo reconoce de forma expresa uno de los principales exponentes de esta corriente, CASTILLO, J. M., *Los derechos humanos en la Iglesia*, Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 2007, p. 85: “Es verdad que en la Iglesia el cargo de Sumo Pontífice no es hereditario, como lo era en el caso de las antiguas monarquías absolutas. Ni el papa procede a su antojo, como “señor de horca y cuchillo”; o como “dueño de vidas y haciendas”, según el modelo de comportamiento de los viejos monarcas absolutos, no raras veces auténticos tiranos y siempre dictadores”.

Sucesor de Pedro no es una cuestión política sino de carácter religioso que se desenvuelve bajo la inspiración divina, conforme a la potestad de auto-organización y normas eclesiales, lo cual nos sitúa en las antípodas del concepto laico de soberanía popular¹⁴⁹³.

Respecto a la crítica relativa a la falta de derechos de los ciudadanos de la Santa Sede y su sumisión a un arbitrario poder del Pontífice, cabe objetar que el Estado vaticano disfruta de un ordenamiento jurídico propio con derechos garantizados por las normas del Derecho canónico, las leyes vaticanas y las fuentes complementarias -derecho italiano incorporado por leyes de la Santa Sede-, a las que habría que añadir las disposiciones de derecho internacional que resulten aplicables en virtud de los tratados suscritos y la existencia de un poder judicial que actúa conforme a una sistema de fuentes preestablecido¹⁴⁹⁴. El análisis más detenido sobre los derechos de los creyentes y sus garantías jurisdiccionales será objeto de exposición en un apartado posterior.

8.3.1.2 *Resistencia de la Santa Sede a suscribir tratados internacionales sobre derechos humanos.*

Se resalta por los exponentes del sector crítico, como ejemplo paradigmático de la falta de compromiso real de la jerarquía eclesial en esta materia, la reticencia de las autoridades vaticanas a la hora de ratificar convenios promovidos a instancia de la Organización de las Naciones Unidas para la adecuada tutela y eficacia de los derechos fundamentales. En este sentido, se ha alegado que la Santa Sede, a fecha de 31 de diciembre de 1994, sólo había suscrito trece de un total de hasta ciento tres tratados o pactos sobre derechos humanos, argumentando que las razones de dicha actitud remisa radicarían en los problemas surgidos ante la aplicación de igualdad ante la ley en la estructura interna de la Iglesia, las reservas en materia de moral católica y la necesidad de proteger de los intereses políticos y económicos del Vaticano, principalmente las fuentes de ingreso junto a otros hipotéticos y oscuros beneficios que, por cierto, no se llegan a concretar por estos autores¹⁴⁹⁵.

Si se acude a las páginas oficiales del citado organismo internacional, podemos observar la siguiente relación de los principales convenios sobre derechos humanos y la postura de la Santa Sede respecto a los mismos¹⁴⁹⁶:

1493 La soberanía popular responde a los principios ilustrados de estado de la naturaleza y contrato social, mientras que la fundación de la Iglesia no se realiza a través de un acuerdo espontáneo de sus miembros sino por mandato expreso de Jesucristo recogido en distintos pasajes del Evangelio. Partiendo de ello, podemos entender que el principio de la voluntad del pueblo como fundamento de la convivencia resulta adecuado para las sociedades político-civiles de primer grado o ingreso automático, pero no para las religiosas de segundo grado o de acceso voluntario. En este sentido, PÍO XII, Discurso al Tribunal de la Rota Romana, 2 de octubre de 1945, II, mantiene que el poder en la Iglesia se estructura de arriba hacia abajo, en función del mandato del Fundador, y el del Estado de abajo para arriba, de acuerdo con la voluntad popular.

1494 *Informe de la Santa Sede conforme a lo dispuesto en el artículo 19 de la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*, 7 de diciembre de 2012, *cit.*, II. Información general, A. Estado de la Ciudad de El Vaticano, Punto 7, p. 7.

1495 CASTILLO, J. M., “La Iglesia y los derechos humanos”, *cit.*, p. 84: “Por eso el Estado de la Ciudad del Vaticano, en sus relaciones internacionales, suele tener sumo cuidado de asumir solamente aquellos compromisos que no dañen, en cada país, sus intereses económicos o quizá otros intereses que pueden favorecer su libertad a la hora de exigir el modelo de enseñanza, de matrimonio y familia, y en general para el ejercicio del culto y otras actividades de orden educativo, caritativo o benéfico”. Añadimos al respecto que el compromiso de no asumir aquellas obligaciones internacionales que coarten o contradigan la libertad y autonomía de la Iglesia en su misión apostólica no debería ser objeto de censura, sino más bien de reconocimiento como garantía del derecho a la libertad religiosa.

1496 *Vid.* http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/TreatyBodyExternal/Treaty.aspx?CountryID=75&Lang=SP, consultado el 15 de octubre de 2014.

Tratado

Fecha de firma

Fecha de ratificación,
adhesión o sucesión

CAT- Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes		26 de junio de 2002
CCPR-Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos		
CED- Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas		
CEDAW- Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer.		
CERD- Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial	21 de noviembre de 1966	1 de mayo de 1969
CESCR- Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales		
CMW- Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares		
CRC- Convención sobre los Derechos del Niño ¹⁴⁹⁷	20 de abril de 1990	20 de abril de 1990

1497 La Sede Apostólica también se ha adherido a los Protocolos facultativos de esta Convención relativos a la participación de niños en los conflictos armados (CRC-OP-AC) y a la venta de niños, prostitución infantil y la utilización de los niños en la pornografía (CRC-OP-SC), firmándolos el 10 de octubre de 2000 y ratificándolos el

CRPD- Convención sobre los derechos de las Personas con Discapacidad.		
---	--	--

Como se aprecia en este cuadro, El Vaticano ha ratificado tres tratados –junto a dos protocolos facultativos- de un total de nueve, lo cual arroja un resultado ciertamente bajo en cuanto al nivel de compromisos internacionales adquiridos. No obstante, para tener una adecuada perspectiva sobre la cuestión es necesario poner dichos datos en relación con otros países.

Los Estados Unidos de América, cuna de los derechos de la persona y nación que mantiene como una de sus principales señas de identidad el respeto por las libertades individuales, ha ratificado sólo tres convenciones mientras otros países donde se persigue pública y notoriamente la disidencia política o religiosa, los derechos fundamentales o se han cometido genocidios en época reciente, ofrecen un número más alto de adhesiones a estos tratados como sucede con la República Popular Democrática de Corea del Norte que se ha adherido a cuatro convenciones, la República Popular China, la República Islámica de Irán y Cuba a seis, Liberia a siete y Ruanda a ocho. Sin perjuicio de reconocer los defectos que arrastran la sociedad norteamericana y sus gobernantes, sería disparatado sostener, desde un análisis global, que Estados Unidos es menos respetuoso con los derechos humanos que Cuba, Corea del Norte, Ruanda o Irán.

Estas cifras ponen de manifiesto varias conclusiones. La primera de ellas es el descarado cinismo del que hacen gala muchas naciones con la firma de estos tratados sobre derechos humanos, lo cual no constituye en la práctica más que una fórmula retórica para encubrir la verdadera represión que, *de facto*, ejercen sobre la población que está bajo su autoridad. Por otro lado, nos desvela que no existe una equivalencia real entre el número de tratados firmados y un mayor respeto de los derechos fundamentales, puesto que muchos gobiernos aparecen como los campeones en el ranking de adhesiones y, simultáneamente, vulneran la dignidad de sus ciudadanos bajo diferentes formas de despotismo.

Es cierto que el número de convenciones internacionales sobre derechos humanos que ha suscrito la Santa Sede sobre la materia que estamos tratando no es elevado, pero ello no significa, forzosamente, que las libertades de sus ciudadanos sean menos efectivas que las que se disfrutaban en otros Estados que aplican el régimen de partido único, se encuentran bajo la *Sharia*, o llevan a cabo actuaciones de genocidio étnico, ideológico o religioso, por muchos convenios que formalmente hayan suscrito¹⁴⁹⁸

Una vez puesta al descubierto la falacia del axioma “más tratados firmados es equivalente siempre a mayor respeto por los derechos fundamentales”, resulta procedente abundar en la razón a las

24 de octubre de 2001.

1498 Incluso las voces más críticas reconocen la existencia de contradicciones entre la proliferación de tratados suscritos y la práctica efectiva y real de respeto a los derechos fundamentales en muchos países, como señala CASTILLO, J. M., “La Iglesia y los derechos humanos”, *cit.*, p. 80: “Esto quiere decir que la Santa Sede en los últimos lugares de la lista de Estados en el nivel mundial [en la firma de convenciones sobre derechos del hombre], por debajo de Cuba, Irán o Ruanda, por citar algunos ejemplos. No pretendo insinuar que en Cuba o Irán se respeten los derechos humanos mejor que en el Vaticano”.

razones que subyacen en el reducido número de pactos suscritos por la Santa Sede en esta materia.

Más allá de las elucubraciones a las que se pueda llegar según el interés o apriorismo ideológico de cada cual y habida cuenta de que El Vaticano no suele dar explicaciones acerca de los motivos por las que suscribe o no un determinado instrumento internacional, tal vez podamos obtener cierta luz acudiendo a datos objetivos.

El primero de ellos sería el principio de independencia y neutralidad que constituyen el elemento característico de la Santa Sede desde el momento de su fundación, como se expresa en el artículo 24 del Tratado de Letrán:

“La Santa Sede, respecto a la soberanía que le compete incluso en el campo internacional, declara querer permanecer ajena a competiciones temporales entre los demás estados y congresos internacionales organizados con tal fin, a no ser que las partes contendientes apelen concordés a su misión de paz, reservándose en todo caso hacer valer su potestad moral y espiritual.

En consecuencia, la Ciudad del Vaticano será considerada siempre y en todo caso, territorio neutral e inviolable”.

De acuerdo con esta declaración, la reticencia de la diplomacia vaticana a asumir ciertos compromisos internacionales no estaría basada en una voluntad maquiavélica de conculcarlos de forma sistemática y deliberada o en oscuros contubernios a la búsqueda de mayores beneficios de cualquier tipo, como se suele sugerir en clave de teoría conspirativa, sino en el deseo de salvaguardar su independencia de criterio religioso, moral y doctrinal frente a la instrumentalización ideológica que se pueda fomentar por ciertos organismos respecto a la interpretación y aplicación de los derechos fundamentales¹⁴⁹⁹. Un ejemplo palmario de ello podemos observarlo en las recientes conclusiones vertidas por el Comité de los Derechos del Niño de Naciones Unidas, las cuales pasamos a exponer.

En contestación al segundo informe remitido por la Santa Sede como Estado firmante de la Convención de los Derechos del Niño, se distribuyeron las Observaciones finales, fechadas el 25 de febrero de 2014 y aprobadas por el mencionado Comité en su 1875ª sesión, celebrada el 31 de enero del mismo año¹⁵⁰⁰.

En este documento se dictaron varias recomendaciones a la Santa Sede entre las cuales, a los efectos que nos interesan en el presente apartado, se deben destacar los siguientes párrafos:

- “...el Comité lamenta que la Santa Sede siga dando prioridad a la promoción de la

1499 JUAN PABLO II, Discurso a la Pontificia Academia Eclesiástica, 26 de abril de 2001, 4: “Los valores que la diplomacia pontificia ha defendido desde siempre se centran principalmente en el ejercicio de la libertad religiosa y en la tutela de los derechos de la Iglesia. Estos temas siguen siendo actuales en nuestros días, y, al mismo tiempo, la atención del representante pontificio se orienta cada vez más, de modo especial en los foros internacionales, también hacia otras cuestiones humanas y sociales de gran alcance moral. Hoy urge sobre todo la defensa del hombre y de la imagen de Dios que hay en él”.

1500 http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CRC/C/VAT/CO/2&Lang=Sp, consultado el 17 de octubre de 2014.

complementariedad e igualdad en la dignidad, dos conceptos que difieren de la igualdad en el derecho y la práctica conforme a lo dispuesto en el artículo 2 de la Convención, y que con frecuencia se utilizan para justificar la legislación y las políticas discriminatorias. El Comité también lamenta que la Santa Sede no suministre información precisa sobre las medidas adoptadas para promover la igualdad entre niñas y niños y para eliminar los estereotipos de género de los libros de texto utilizados en las escuelas católicas, como lo solicitó el Comité en 1995” (Apdo.27).

- *“Preocupa al Comité la posición de la Santa Sede de que las autoridades civiles sólo deben intervenir en entornos familiares en los casos en que se ha demostrado que se han cometido malos tratos, para no injerirse en las obligaciones y los derechos de los padres. Esta posición menoscaba seriamente las iniciativas y medidas internacionales para prevenir los malos tratos y el descuido de los niños” (Apdo. 41).*
- *“El Comité recomienda a la Santa Sede que garantice que las disposiciones del derecho canónico reconozcan los diversos entornos familiares y no discriminen contra los niños en función del tipo de familia en la que viven” (Apdo. 49).*
- *“El Comité insta a la Santa Sede a que reconsidere su posición sobre el aborto, que impone claros riesgos para la vida y la salud de las niñas embarazadas, y que enmienda el canon 1398 relativo al aborto, con miras a determinar las circunstancias en que el acceso a los servicios de aborto pueden permitirse. El Comité está seriamente preocupado por las consecuencias negativas de la posición y la práctica de la Santa Sede de negar a los adolescentes acceso a métodos anticonceptivos y a información sobre salud sexual y reproductiva” (Apdos. 55 y 56).*
- *“El Comité recomienda a la Santa Sede que: A) Evalúe las graves consecuencias de su posición sobre el derecho de los adolescentes al disfrute del más alto nivel posible de salud, y supere todas las barreras y tabúes vinculados con la sexualidad de los adolescentes que obstaculizan el acceso de estos a la información sobre la salud sexual y reproductiva” (Apdo. 57).*

Como se puede apreciar con meridiana claridad, estas instrucciones del Comité se encuentran inspiradas en una determinada cosmovisión doctrinal y filosófica, a través de la cual se pretende oficializar una interpretación de los derechos humanos que conciernen al niño y la familia desde la perspectiva de la “ideología de género”¹⁵⁰¹, centrada en una visión sesgada respecto a los modelos de familia, el aborto y la homosexualidad, acerca de los cuales el Magisterio pontificio tiene fijada

1501 TRILLO-FIGUEROA, J., *La ideología de género*, Ed. Libros libres, Madrid, 2009, pp. 18-22, señala que esta corriente se caracteriza por las siguientes ideas básicas: 1) La diferencia entre los sexos no es natural sino una construcción meramente cultural; 2) la diferenciación sexual constituye un elemento de alienación impuesta por una cultura de signo machista; 3) la historia se explica desde una perspectiva de lucha dialéctica entre sexos, entendiendo la pareja humana como un ámbito de conflicto y poder; y 4) el objetivo de la acción política debe ser atacar los instrumentos sociales de alienación que implican esta distinción entre sexos: la familia heterosexual y la reproducción de la mujer, entendida ésta última como mecanismo esencial para el sometimiento del género femenino al varón.

una clarísima y reiterada doctrina que resulta contraria a dichos postulados¹⁵⁰².

En una primera aproximación, no deja de sorprender que el Consejo encargado de velar por el cumplimiento de la Convención sobre los Derechos del Niño, en cuyo Preámbulo se proclama: “*Teniendo presente que, como se indica en la Declaración de los Derechos del Niño, el niño, por su falta de madurez física y mental, necesita protección y cuidado especiales, incluso la debida protección legal, tanto antes como después del nacimiento*” y “*Convencidos de que la familia, como grupo fundamental de la sociedad y medio natural para el crecimiento y el bienestar de todos sus miembros, y en particular de los niños*”, censure la posición de la Santa Sede en contra del aborto de los niños antes de su nacimiento o, asimismo, se posicione en contra de la postura vaticana de que la familia sea la primera responsable de la educación de los hijos y el Estado sólo intervenga, de forma subsidiaria, en aquellos casos de incumplimiento por los progenitores de su deber natural de tutelar al menor¹⁵⁰³.

Como ya hemos adelantado, el Consejo pretende imponer una determinada visión de los derechos humanos del niño a la Santa Sede, partiendo de unos presupuestos cosmovisionales e ideológicos no neutrales con lo que, a juicio de quien escribe estas páginas, se vulneran los derechos a la libertad religiosa, de conciencia y de expresión de la Iglesia Católica, sus representantes y creyentes¹⁵⁰⁴.

Buena prueba del sectarismo de la burocracia “onusiana” lo constituye el rechazo visceral del Consejo a la concepción antropológica fundada en que la distinción entre hombre y mujer constituye la expresión de una complementariedad mutua y el origen de la igual dignidad de ambos

1502 Esta postura se encuentra claramente reflejado en las Reservas hechas por la Santa Sede a dicho Convenio, donde se menciona que el estado firmante entiende que las referencias a la planificación familiar están restringidas a los métodos naturales y que la debida salvaguarda al derecho de los padres en lo que concierne a la educación y formación religiosa de sus hijos, o en la Declaración incorporada a la ratificación, enfatizando la necesidad de extender la tutela de los del niño tanto antes como después de su nacimiento, *vid.* <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%201577/v1577.pdf>, visitado el 7 de noviembre de 2014. Respecto a la complementariedad entre ambos sexos se ha manifestado recientemente FRANCISCO I, Discurso a los participantes en el Coloquio internacional sobre la complementariedad entre hombre y mujer, 17 de noviembre de 2014: “En efecto, esta complementariedad [entre hombre y mujer] está en la base del matrimonio y de la familia (...) Los niños tienen el derecho de crecer en una familia, con un papá y una mamá, capaces de crear un ambiente idóneo para su desarrollo y maduración afectiva”.

1503 *Comentarios de la Santa Sede a las Observaciones finales del Comité sobre los derechos del niño*, 22 de septiembre de 2014, *cit.*, punto 17: “a) En una violación clara y abierta del “*sentido ordinario*” de los términos de la Convención “*en su contexto y teniendo en cuenta su objeto y su fin*”, las *Observaciones Finales* abogan por el “*aborto*”. Esto es totalmente inaceptable y tal recomendación resulta incompatible con el propósito fundamental y la función del orden jurídico internacional. Según la CDN, los niños, definidos como menores de 18 años, requieren “*protección jurídica, antes y después del nacimiento*” (preámbulo, párr. 9). Actuando de esta manera, las *Observaciones Finales* derogan para los “*derecho a la vida*” del niño (art. 6) así como su derecho a la “*atención médica prenatal y posnatal*” (art. 24.2 d). Además, se desvía del principio de que los niños no pueden ser discriminados por razón de su “*nacimiento*” (art. 2) (...) d) Con respecto al derechos de los padres... la Santa Sede aprovecha la oportunidad para reafirmar que la educación de los niños (definidos en el art. 1 CDN), chicos y chicas, incluyendo la educación sobre el auténtico amor, la sexualidad humana y materias relacionadas son primaria y fundamentalmente derecho, deber y responsabilidad de los padres. El principio internacional de libertad religiosa reconoce que los padres tienen derecho a que sus hijos reciban la educación religiosa y moral que sea conforme con sus convicciones, que también garantiza la libertad de enseñar una religión o creencia”.

1504 Sobre los intentos llevados a cabo por la burocracia de determinados organismos internacionales, como la Organización de las Naciones Unidas y la Unión Europea, para imponer los principios de la ideología de género y del laicismo radical manipulando el concepto de derechos humanos, se pueden consultar las monografías de HAALAND MATLARY, J. (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, *cit.*, y SCARAFFIA, L., y ROCELLA, E. (Trad. L. Sanz), *Contra el cristianismo. La ONU y la Unión Europea como nueva ideología*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2008.

sexos. Ello se pone de manifiesto al exigir que las instituciones y centros dependientes de la jerarquía católica acepten otra determinada interpretación de la sexualidad, concluyendo dicho reproche con el temerario juicio de valor -sin el más mínimo apoyo legal, salvo una genérica remisión a un apartado de la Convención que no está directamente relacionado con la cuestión- de que la complementariedad sexual es contraria a la igualdad de derechos y generadora de discriminaciones prácticas.

Estas afirmaciones del organismo internacional, además de vulnerar la esfera de autonomía reconocida a las entidades religiosas y su libertad de expresión, olvida de forma interesada que el Preámbulo de la Declaración Universal establece el fundamento de los derechos del hombre y de la mujer en la dignidad que corresponde a todo ser humano por el mero hecho de serlo. Por tanto, muy difícilmente se puede defender que una institución mantenga un discurso discriminatorio cuando la afirma tajantemente que la distinción sexual en términos de complementariedad no implica obstáculo legal a la idéntica dignidad de la que disfrutaban hombres y mujeres, ratificando de esta forma el principio de igualdad que defiende el texto de 1948¹⁵⁰⁵.

Además, se ignora conscientemente por el Consejo que la familia constituye el entorno natural propio para la educación y desarrollo del niño y que los países firmantes deben respetar y tener en cuenta los derechos de los padres en relación con el cuidado, dirección, orientación y formación de sus hijos (arts. 3, 5 y 14 de la Convención de Derechos del Niño). En este sentido, la crítica a la postura de la Santa Sede exigiendo respeto al protagonismo de la familia en la crianza de los hijos salvo cuando incumpla sus deberes naturales, como sucede en los casos de maltrato, no se corresponde con una lectura rigurosa del instrumento internacional sino que obedece a una manipulación tendenciosa del mismo para incrementar el intervencionismo estatal o supraestatal en detrimento del papel primario de la familia en el crecimiento y desarrollo del niño¹⁵⁰⁶. La interpretación que se adopta por el Consejo resulta también contraria al espíritu de los derechos de primera generación, entre los que se encuentra el derecho a la intimidad familiar, cuyo fin es la tutela de la esfera de libertad de la sociedad civil frente a los excesos del estatismo.

Finalmente, hemos de resaltar el profundo desacuerdo de las recomendaciones cursadas en relación con los presuntos derechos de salud sexual y reproductiva que, además de no aparecer mencionados

1505 Si compartiéramos la sesgada postura mantenida por el Consejo en esta peculiar interpretación de la discriminación entre sexos, habríamos de concluir que una de las principales promotoras de la Declaración Universal y activa feminista, como lo fue Eleanor Roosevelt, fue una reaccionaria machista contraria a la igualdad entre hombres y mujeres, de acuerdo con sus palabras citadas por GLENDON, M. A., (Trad. Pallarés, P. de J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, cit., pp. 150-151: “[Eleanor Roosevelt] No consideraba que los papeles de madre y de padre fueran intercambiables. Pensaba que las madres eran las principales educadoras de los niños, cosa que influía especialmente en el futuro de su país (...) El hogar, continuaba Roosevelt, es “un lugar... donde el sexo [ser varón o mujer] divide las actividades todos los días... es una parte de la vida en que los varones y las mujeres viven como varón y mujer y se complementan, sin competir entre sí”. Las mujeres no han de “sentirse humilladas” si eligen como prioridad principal las labores del hogar, dijo, “pues éste es nuestro primer campo de acción, y siempre será el más importante”. En los años siguientes... siguió promoviendo su visión de equidad que aceptaba diferencias entre los sexos”.

1506 Principio 7 de la Declaración de los Derechos del Niño, aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en su Resolución 1386 (XIV), de 20 de noviembre de 1959: “El interés superior del niño debe ser el principio rector de quienes tienen la responsabilidad de su educación y orientación; dicha responsabilidad incumbe, en primer término, a sus padres”, *vid.* <https://www.cidh.oas.org/Ninez/pdf%20files/Declaraci%C3%B3n%20de%20los%20Derechos%20del%20Ni%C3%B1o.pdf>, consultado el 21 de octubre de 2014.

específicamente como tales en la Convención –la cual, sin embargo, sí habla de la reducción de la mortalidad infantil y de la atención sanitaria prenatal a las madres en su artículo 24.2-, implican una contradicción interna con el texto de la Convención y la Declaración de los Derechos del Niño en su mandato de defensa de la vida prenatal¹⁵⁰⁷. De igual modo, la mención sobre la necesidad de que la Santa Sede reconsidere su posición sobre el aborto, con cita expresa de los cánones del Código de Derecho Canónico de la Iglesia Católica¹⁵⁰⁸, constituye una intolerable inmisión en la libertad de conciencia y religión que tutela el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, según el cual toda persona tiene la libertad de manifestar y vivir su religión o creencia, de forma individual o colectiva, pública o privadamente.

Una situación como la que estamos analizando, donde la suscripción de un Convenio internacional sobre los derechos humanos acaba siendo utilizada como un instrumento para imponer una interpretación sectaria e ideologizada de los derechos humanos a la Iglesia Católica, explica los motivos que retraen a la Santa Sede para proliferar sus ratificaciones en los tratados internacionales sobre esta materia. La principal razón de ser del Estado vaticano, como hemos mencionado anteriormente, radica en la salvaguardia de la autonomía y libertad de criterio del Papado respecto de los intereses estratégicos o coyunturas temporales que se defiendan por los demás Estados u organizaciones internacionales¹⁵⁰⁹. Dicho objetivo se vería frustrado si, con el pretexto de defender determinadas interpretaciones del contenido de los Convenios suscritos, se obligara jurídicamente a la Santa Sede a adoptar doctrinas u opiniones que contradijeran el núcleo esencial de su mensaje religioso.

En conclusión, la resistencia de la diplomacia vaticana a la ratificación de dichas convenciones no obedece a oscuros o inconfesables intereses, sino más bien al deseo de salvaguardar la independencia del Sumo Pontífice en la exposición y defensa de la fe y moral católica frente a imposiciones políticas o ideológicas de distinto signo. No nos encontramos, pues, ante un déficit de compromiso real con los derechos humanos, sino ante el legítimo deseo de tutelar la libertad y autonomía de la Iglesia en el desempeño de su propia misión al amparo del derecho fundamental a la libertad religiosa y de conciencia.

8.3.1.3 *Discriminación y déficit de derechos de los fieles en la Iglesia.*

Constituye un lugar común, reiterado hasta la saciedad por los exponentes de la corriente crítica que estamos exponiendo, que la estructura eclesial impide el libre ejercicio de los derechos fundamentales entre sus fieles con el propósito de obtener una obediencia ciega y un control férreo

1507 Preámbulo y Principio 4 de la Declaración de los Derechos del Niño, *cit.*: “Tendrá derecho a crecer [el niño] y desarrollarse en buena salud; con este fin deberán proporcionarse, tanto a él como a su madre, cuidados especiales, incluidos la atención prenatal y postnatal”.

1508 “55. El Comité insta a la Santa Sede a que reconsidere su posición sobre el aborto, que impone claros riesgos para la vida y la salud de las niñas embarazadas, y que enmienda el canon 1398 relativo al aborto, con miras a determinar las circunstancias en que el acceso a los servicios de aborto pueden permitirse”, *cit.*, p. 13.

1509 HAALAND MATLARY, J. (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, *cit.*, p. 195: “Si buscamos un “interés nacional” de alguna clase, no encontraremos ninguno. La Santa Sede no tiene poder económico o militar o intereses personales, aunque sí tiene opiniones sobre ambos. Pero no tiene un interés internacional que promover o una alianza internacional que mantener. Como tal, la Santa Sede es única, pues no tiene que acatar las consecuencias de tomar posturas controvertidas. Evidentemente, la Santa Sede está sometida a grandes y pequeñas presiones de poder, y ha tenido que dar alguna vez su brazo a torcer. Pero lo interesante es que no tiene que plegarse a la presión”.

sobre sus miembros. Ello incidiría, además, en la institucionalización de graves discriminaciones entre los católicos, estableciendo una supremacía clara de los estamentos episcopal y sacerdotal sobre el laicado, e impidiendo el derecho de acceso al sacerdocio a los varones casados o las mujeres¹⁵¹⁰.

Dicha aseveración se basa en un conjunto de presupuestos que, como mínimo, resultan equívocos. Uno de ellos es que la Iglesia Católica debe ser completamente asimilada a los Estados soberanos, con la consiguiente confusión acerca de la naturaleza y realidad de ambas instituciones¹⁵¹¹. Mientras la comunidad eclesial constituye un colectivo de creyentes que comparten la misma cosmovisión religiosa, las entidades estatales se configuran como instituciones seculares que asumen el gobierno de una comunidad política donde coexisten varios credos. Esta distinción implica que el régimen legal exigible a los poderes públicos, principales destinatarios de la defensa de los derechos fundamentales, no resulta trasladable de una forma automática y simplista a grupos religiosos cuya función y fines son harto diferentes¹⁵¹². Por otra parte, el discurso sobre la igualdad de derechos se confunde en muchas ocasiones con un desmedido y absurdo igualitarismo cripto-totalitario¹⁵¹³, con

1510 CASTILLO, J. M., *La Iglesia y los derechos humanos*, cit., p. 63 “... es claro que la Iglesia Católica, *dada su estructura y su actual sistema organizativo*, no puede suscribir documentos de carácter jurídico que le obliguen a aceptar y poner en práctica el *principio de igualdad* real y efectiva entre todos los seres humanos (...) Como es bien sabido, las mujeres no tiene en la Iglesia los mismos derechos que los hombres: no pueden recibir el sacramento del orden, ni pueden ocupar cargos para los que la Iglesia exige potestad de jurisdicción”, ETXEBERRÍA, X., *El reto de los derechos humanos*, cit., pp. 37-38: “Hay que destacar igualmente que [la Iglesia], cuando imparte sus normas concretas, tiende a hacerlo con el tono impositivo que exige obediencia y no con el tono de quien aconseja, pero a la vez remite a la decisión personal. En definitiva, que está latente la consideración de los fieles como menores de edad, como no suficientemente autónomos (...) Con todo, el caso más flagrante de insensibilidad a las exigencias de los derechos humanos es el de la *minorización de la mujer* dentro de la Iglesia, a la que *por razones de sexo*, es decir, de modo intrínseco y permanente, se la discrimina y se la impide situarse en pie de igualdad con el varón en todos los ámbitos, incluido –aunque no únicamente– el de la ordenación sacerdotal”, y CORIDEN, J., (Trad. Pascual, J.) “Los derechos humanos en la Iglesia”, cit., pp. 89-90: “Por muchas razones, los intentos del laicado por llegar a una igualdad de responsabilidades en la dirección de la Iglesia ha dado frutos más simbólicos que reales: el poder efectivo continúa en manos del clero (...) Muy relacionada con esta falta de participación deficiente, e incluso más discriminatoria, es la exclusión de la mujer en las órdenes sagradas, junto con el acceso exclusivo del clero ordenado a toda autoridad efectiva. Es un designio casi perfecto para seguir manteniendo el poder en manos de los varones en una Iglesia cuya mitad al menos es femenina”.

1511 PFÜRTNER, S., (Trad. Larriba, J.), “Los derechos humanos en la ética cristiana”, cit., p. 83: “La Iglesia, se encuentra aquí ante deberes análogos a los de los Estados soberanos, cuyo peculiar derecho a la soberanía está sometido a la crítica y, eventualmente, a las limitaciones basadas en la fundamentación general y universal de los derechos humanos”.

1512 Desde la perspectiva de quien escribe las presentes líneas, los que defienden la equiparación sin distingos entre Estado e Iglesia caen en el mismo error de moralismo político que existió durante largos períodos de las Edades Media y Moderna, pero en sentido inverso. Mientras que en épocas anteriores se confundía la misión del Estado con la de las religiones, al considerar que las autoridades civiles debían conseguir una sociedad “religiosamente buena” de acuerdo con una determinada fe trascendente, en la actualidad se pretende que las comunidades de creyentes acepten los estándares de “lo políticamente correcto” según una cierta hermenéutica de los derechos humanos, imponiéndoles una homogeneización forzada a su propia autonomía moral. Nos encontraríamos pues ante un laicismo fundamentalista que vendría a ser la otra cara de la moneda respecto a superadas y pretéritas –al menos en Occidente– concepciones de integrista religioso.

1513 CORNIDES, J., (Trad. Estapé, M.), “Fiat aquelitas et pereat mundus?”, en AA. VV. (KUGLER, M. y CONTRERAS, F. J., eds.), *¿Democracia sin religión?. El derecho de los cristianos a influir en la sociedad*, cit., p. 209: “Por el contrario, debemos temer que la “lucha contra la discriminación” pueda convertirse en un nuevo totalitarismo, en el que todo el poder estaría en manos de las personas e instituciones que se han arrogado el control de las definiciones del término “discriminación” y que, por ello, se verían facultados para ejercer una nueva forma de gobierno arbitraria. Con la invasión de las nuevas leyes, las libertades de los ciudadanos quedarían cada vez más restringidas y sometidas al control de funcionarios especializados en tratamiento igualitario, agencias de derechos fundamentales y otras estructuras burocráticas. Ello se asemeja a la experiencia comunista, que prometió una sociedad sin clases, pero que creó una sociedad de amos de esclavos”.

el que acabaríamos entendiendo como discriminatorio el hecho de que sólo los mayores de veinticinco años puedan adoptar y no personas de menos edad¹⁵¹⁴, que se apliquen diferentes tipos de gravamen a los ciudadanos según sus tramos de renta en lugar de aplicar el mismo a todos¹⁵¹⁵, o que no puedan ejercer como jueces de carrera quienes carezcan del título de licenciado en Derecho¹⁵¹⁶. Por último, y sin perjuicio exponer esta idea de forma detenida más adelante, el intento de subordinar la potestad de auto-organización Iglesia a una desenfocada interpretación del principio de igualdad acabaría, de forma paradójica, lesionando otro derecho fundamental: la libertad religiosa en su dimensión colectiva.

Según esta corriente crítica, los derechos humanos constituyen un principio normativo común que se reconoce a toda persona y, por tanto, deben ser asumidos de la misma forma por cualquier institución con independencia de su naturaleza¹⁵¹⁷. Desde una perspectiva estrictamente jurídica cabría plantearse hasta qué punto resultan totalmente equiparables los derechos humanos y los que ostentan los fieles católicos y, profundizando en esta cuestión, si existe una identidad de planos que permita transponer unos por otros¹⁵¹⁸.

Ante la dicotomía entre derechos de los ciudadanos y derechos de los fieles, cabría la posibilidad de que la Iglesia adoptara, en principio, alguna de estas alternativas¹⁵¹⁹:

- Eclesialmente se establecen idénticos derechos fundamentales que los recogidos en los ordenamientos estatales y declarados por las organizaciones internacionales, sin ningún matiz diferenciador y de forma mimética.
- La Iglesia no reconoce derechos a sus fieles en el entendido de que los mismos no resultan necesarios en las relaciones intraeclesiales, sujetas exclusivamente a la expresión de la fraternidad y el carisma.
- El Derecho canónico asume la regulación de los derechos de los fieles pero incorporando la

1514 Artículo 175.1 del Código civil español. Artículo 175.1 del Código civil español.

1515 Artículo 63.1.1º de la Ley 35/2006, de 28 de noviembre, del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas.

1516 Artículo 302 de la Ley Orgánica 6/1985, de 1 de julio, del Poder Judicial.

1517 PFÜRTNER, S., (Trad. Larriba, J.), “Los derechos humanos en la ética cristiana”, *cit.*, p. 84: “¿Qué debe respetar ante todo y sobre todo la Iglesia, los derechos de que goza todo hombre en cuanto hombre o el derecho establecido por ella misma, cuya finalidad es conservar y desarrollar su sistema?” y ETXEBERRÍA, X., *El reto de los derechos humanos*, *cit.*, p. 38: “...los derechos humanos imponen determinadas exigencias a todas las organizaciones”.

1518 El Magisterio defiende que debe evitarse una confusión simplista entre los derechos de los ciudadanos y los de los fieles, como remarca el CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, 36: “Conforme lo exige la misma economía de la salvación, los fieles aprendan a distinguir con cuidado los derechos y deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y los que les competen en cuanto miembros de la sociedad humana (...) Porque así como ha de reconocerse que la ciudad terrena, justamente entregada a las preocupaciones del siglo, se rige por principios propios, con la misma razón se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca y elimina la libertad religiosa de los ciudadanos”. Así lo mantiene igualmente OTADUY, J., “Derechos de los fieles (1980-2000)”, *Fidelium Iura*, nº. 10, *cit.*, 2000, p. 86: “A mi juicio hay que afirmar sin ningún recelo la vigencia de la ley de la naturaleza en los derechos del fiel. Lo que decía, en definitiva, Pedro Lombardía, acerca de la obligación de congruencia que tenía la Iglesia de instaurar los derechos humanos en el seno de su propia comunión, evidentemente con todos los matices que eso exige. Pero es importante advertir que esa instauración no se lleva a cabo a través de una búsqueda de analogías con las declaraciones de los derechos del hombre. No hay una especie de mimesis o tránsito neutro. Son exigencias de la propia economía salvadora, de la ley de la creación, que es patrimonio de la dignidad del fiel *in Ecclesia*”.

1519 ROUCO, A., *Teología y derecho: escritos sobre aspectos fundamentales del Derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, *cit.*, pp. 430-431.

idiosincrasia y autocomprensión de una comunidad se identifica como el Cuerpo místico de Cristo que participa de una misma fe¹⁵²⁰.

A tal efecto, resulta imprescindible analizar el régimen de los derechos reconocidos a los católicos como miembros de su Iglesia para apreciar las diferencias y similitudes con el régimen secular. El régimen de derechos contenido en el Derecho Canónico presenta los siguientes rasgos característicos:

- Desde el punto de vista terminológico, el Código eclesiástico describe la posición jurídica de los creyentes bajo el epígrafe “obligaciones y derechos” con lo cual subraya la doctrina, tradicional en el Magisterio, de una mutua e inescindible correspondencia entre derechos y deberes¹⁵²¹.
- Sistemáticamente, la localización de los derechos se encuentra dividida entre los que, por un lado, corresponden a todos los fieles en general –Título I, cánones 208 y 223- y, del otro, los que competen a los laicos –Título II, cánones 224-231- y a los clérigos –Capítulo III del Título III, cánones 273 a 289-, todos ellos incardinados en el Libro I, titulado “El Pueblo de Dios”¹⁵²². Evidentemente, esta distinción obedece a la potestad de autorregulación que corresponde a la Iglesia, que primeramente enumera una serie de derechos comunes a todos los miembros de la comunidad eclesial y, a continuación, señala un régimen distinto a sus integrantes de acuerdo con la posición y funciones que desempeñen.
- El principio de igualdad es regulado por el primer canon dedicado a esta materia, donde se establece una plena equiparación entre todos los fieles respecto a su dignidad y acción, de acuerdo con la condición y oficio de cada cual, de cara a su participación en la misión

1520 A favor de esta última opción se pueden interpretar las palabras de JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el VII Congreso de la Pontificia Universidad Gregoriana para jueces y oficiales de tribunales eclesiásticos, 13 de diciembre de 1979, 6 y 7: “¿Qué sería el derecho eclesial sin caridad, qué sería la justicia sin la tutela de los derechos, y acaso no sería vana una tutela de los derechos que no fuese la aplicación sincera y eficaz de los mismos? ¿Qué se puede desear hoy más, después de las solemnes, declaraciones de los derechos fundamentales, sino su pleno reconocimiento? ¿Qué se puede desear hoy más que su real y sincera aplicación? Hay que estimar mucho esta tutela de los derechos y especialmente en nuestro tiempo, cuando parece que la Iglesia es la única defensora del hombre redimido”.

1521 Expresión de ello son las manifestaciones de PABLO VI, Discurso a la Santa Rota Romana, 4 de febrero de 1977, I: “Pero los derechos fundamentales de los bautizados no son eficaces ni se pueden ejercer si no aceptan las obligaciones que juntamente con ellos implica el mismo bautismo, sobre todo si no se está convencido de que hay que ejercer esos derechos en comunión con la Iglesia...”. En al ámbito estrictamente secular también se ha reiterado esta idea, entre otros pontífices, por JUAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963, 23: “Los derechos naturales que hasta aquí hemos recordado están unidos en el hombre que los posee con otros tantos deberes, y unos y otros tienen en la ley natural, que los confiere o los impone, su origen, mantenimiento y vigor indestructible” y JUAN PABLO II, Mensaje al Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de diciembre de 1978: “Al insistir —muy justamente— en la defensa de los derechos humanos, nadie pueda perder de vista las obligaciones y deberes que van implícitos en esos derechos. Todos tienen la obligación de ejercer sus derechos fundamentales de modo responsable y éticamente justificado. Todos los hombres o mujeres tienen el deber de respetar en los demás el derecho que reclaman para sí”.

1522 La primera expresión de los derechos-deberes de los fieles y los laicos, si bien de forma no tan sistemática como la que aparece en el Código, se realizó por CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, 9 y 37. Así lo confirma OTADUY, J., “Derechos de los fieles (1980-2000)”, *cit.*, p. 47: “... el Código [de Derecho Canónico] de 1917 no tuvo ninguna sensibilidad por lo que respecta a la formalización de los derechos del fiel. Tampoco la tuvieron sus comentaristas. Cuando los documentos conciliares, y especialmente *Lumen Gentium* 9, llevan a cabo una afirmación franca de la condición de fiel y de sus derechos, se produce una eclosión de sensibilidad ante ellos”.

salvífica de la Iglesia¹⁵²³.

- Junto a la igualdad se hace especial hincapié en una decisiva clave hermenéutica que informa el régimen jurídico de los creyentes: la salvaguarda de la comunión eclesial¹⁵²⁴. Su singular relevancia tiene su reflejo en la necesidad de salvaguardar la cohesión interna y la unidad doctrinal que se encomienda a los pastores¹⁵²⁵, constituyendo el principio delimitador de algunos derechos de los fieles como la libertad de investigación de las ciencias sagradas¹⁵²⁶, la celebración del culto y la práctica de la vida espiritual¹⁵²⁷, y, de forma general, el ejercicio de todos sus derechos¹⁵²⁸.
- Dentro del ámbito de los derechos y deberes de los fieles coexisten mandatos estrictamente jurídicos y otros de carácter moral y religioso¹⁵²⁹, como el deber de compartir los bienes con

1523 Canon 208 del Código de Derecho Canónico: “Por su regeneración en Cristo, se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo”, y CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, 32: “Aun cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo”.

1524 Canon 209.1 del Código de Derecho Canónico: “Los fieles están obligados a observar siempre la comunión con la Iglesia, incluso en su modo de obrar”. Así lo confirma JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal de la Santa Rota Romana, 17 de febrero de 1979, 1 y 3: “En la evolución de la auto-conciencia eclesial, la persona humano-cristiana encuentra no sólo un reconocimiento, sino también y sobre todo una tutela abierta, activa, armónica de sus derechos fundamentales en sintonía con los de la comunidad eclesial. También éste es un deber irrenunciable de la Iglesia, que en el terreno de las relaciones persona-comunidad ofrece un modelo de integración entre el desarrollo ordenado de la sociedad y la realización de la personalidad del cristiano en una comunidad de fe, esperanza y caridad (...) Deseo aludir a un problema que se presenta inmediatamente al observador de la fenomenología de la sociedad civil y de la Iglesia: esto es, al problema de la relación que media entre tutela de los derechos y comunión eclesial. No hay duda de que la consolidación y la salvaguarda de la comunión eclesial es una tarea fundamental que da consistencia a todo el ordenamiento canónico y guía las actividades de todos sus componentes”.

1525 JUAN PABLO II, Discurso al Tribunal de la Rota Romana con ocasión de la apertura del año judicial, 29 de enero de 2005, 6: “Además, el juez debe atenerse a las *leyes canónicas*, rectamente interpretadas. Por eso, nunca debe perder de vista la conexión intrínseca de las normas jurídicas con la doctrina de la Iglesia. En efecto, a veces se pretende separar las leyes de la Iglesia de las enseñanzas del Magisterio, como si pertenecieran a dos esferas distintas, de las cuales sólo la primera tendría fuerza jurídicamente vinculante, mientras que la segunda tendría meramente un valor de orientación y exhortación. Ese planteamiento revela, en el fondo, una *mentalidad positivista*, que está en contraposición con la mejor tradición jurídica clásica y cristiana sobre el derecho. En realidad, la interpretación auténtica de la palabra de Dios que realiza el Magisterio de la Iglesia (cf. *Dei Verbum*, 10) *tiene valor jurídico en la medida en que atañe al ámbito del derecho*, sin que necesite de un ulterior paso formal para convertirse en vinculante jurídica y moralmente”.

1526 Canon 218 del Código de Derecho Canónico: “Quienes se dedican a las ciencias sagradas gozan de una justa libertad para investigar, así como para manifestar prudentemente su opinión sobre todo aquello en lo que son peritos, guardando la debida sumisión al magisterio de la Iglesia”. Al respecto ha pronunciado JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 113: “*El disenso*, mediante contestaciones calculadas y de polémicas a través de los medios de comunicación social, *es contrario a la comunión eclesial y a la recta comprensión de la constitución jerárquica del pueblo de Dios*. En la oposición a la enseñanza de los pastores no se puede reconocer una legítima expresión de la libertad cristiana ni de las diversidades de los dones del Espíritu Santo”.

1527 Canon 214 del Código de Derecho Canónico: “Los fieles tienen derecho a tributar culto a Dios según las normas del propio rito aprobado por los legítimos Pastores de la Iglesia, y a practicar su propia forma de vida espiritual, siempre que sea conforme con la doctrina de la Iglesia”.

1528 Canon 223.1 del Código de Derecho Canónico: “En el ejercicio de sus derechos, tanto individualmente como unidos en asociaciones, los fieles han de tener en cuenta el bien común de la Iglesia, así como también los derechos ajenos y sus deberes respecto a otros”.

1529 JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en el VII Congreso de la Pontificia Universidad Gregoriana para jueces y oficiales de tribunales eclesiásticos, 13 de diciembre de 1979, 4: “Porque el derecho eclesiástico no es sólo cierto signo de justicia, sino también señal de una comunión de vida más profunda en Cristo, de modo que toda la justicia canónica brille por la caridad, así como la misma equidad canónica es fruto de benignidad y caridad” y

los más necesitados¹⁵³⁰, el de llevar una vida santa¹⁵³¹, el derecho a trabajar por la mayor propagación del mensaje evangélico¹⁵³², y el de recibir los bienes espirituales de la Palabra de Dios o los sacramentos¹⁵³³.

- Los distintos estados que integran la comunidad eclesial -con independencia de su actividad común dirigida a la edificación del Cuerpo de Dios¹⁵³⁴- reflejan una clara distinción entre la labor propia del laicado, consistente en hacer presentes los principios evangélicos en las realidades temporales¹⁵³⁵, y la función del clero, al que corresponde específicamente los oficios que requieren potestad de orden o de régimen eclesiástico sin perjuicio de la cooperación en la misma que puedan tener los laicos¹⁵³⁶. Dicha potestad debe entenderse dentro de un esquema de organización de la actividad eclesial, inherente a la función de dirección pastoral que se asume por presbíteros y obispos¹⁵³⁷.
- En el cuanto a las garantías jurisdiccionales que tutelan estos derechos, en el Código de Derecho Canónico se regulan varias garantías de forma explícita¹⁵³⁸. Entre ellas cabe destacar la posibilidad de que tales derechos puedan ser invocados y defendidos ante el fuero eclesiástico, el derecho a ser juzgado de acuerdo con las normas jurídicas en vigor, la aplicación del principio de legalidad en las sanciones canónicas¹⁵³⁹, así como la tutela del derecho a la buena fama y a la propia intimidad¹⁵⁴⁰. Además se articula un proceso penal en el que se reconocen los derechos a la legítima defensa del inculpa¹⁵⁴¹, a la presunción de inocencia bajo la fórmula de necesidad de acreditar el dolo o culpa grave para imputar al infractor¹⁵⁴², a la asistencia de abogado elegido por él mismo o designado del juez¹⁵⁴³, a no

JUAN XXIII, Discurso en la inauguración del Año Judicial de la Rota Romana, 13 de diciembre de 1961: “Sí, la Iglesia mira siempre por la salvación eterna de todos, también cuando limita el derecho del acusado, y cuando emite una sentencia de culpabilidad, al cónyuge culpable jamás se le sustraen los medios para huir del peligro de la condenación eterna”.

1530 Canon 222.2 del Código de Derecho Canónico.

1531 Canon 210 del Código de Derecho Canónico.

1532 Canon 211 del Código de Derecho Canónico.

1533 Canon 213 del Código de Derecho Canónico.

1534 Cánones 208, 224 y 275.1 del Código de Derecho Canónico.

1535 Canon 255.2 del Código de Derecho Canónico: “Tienen también el deber peculiar, cada uno según su propia condición, de impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico, y dar así testimonio de Cristo, especialmente en la realización de esas mismas cosas temporales y en el ejercicio de las tareas seculares”.

1536 Cánones 129 y 274.1 del Código de Derecho Canónico del Código de Derecho Canónico.

1537 Canon 212.1 del Código de Derecho Canónico: “Los fieles, conscientes de su propia responsabilidad, están obligados a seguir, por obediencia cristiana, todo aquello que los Pastores sagrados, en cuanto representantes de Cristo, declaran como maestros de la fe o establecen como rectores de la Iglesia”.

1538 JUAN PABLO II, Discurso a la Santa Rota Romana, 17 de febrero de 1979, 2 y 3: “El gran respeto a los derechos de la persona humana que deben ser tutelados con todo empeño y solicitud, debe inducir al juez a la observancia exacta de las normas de procedimiento que constituyen precisamente las garantías de los derechos de la persona (...) Por otra parte, la tutela de los derechos y el control relativo de los actos de la administración pública constituyen para los mismos poderes públicos una garantía de valor indiscutible. En el contexto de la posible ruptura de la comunión eclesial y de la exigencia inderogable de su restauración, junto con varias instituciones preliminares (como la *aequitas*, la *tolerantia*, el arbitraje, la transacción, etc.), el derechos procesal es un hecho de la Iglesia como instrumento de superación y resolución de conflictos”.

1539 Canon 221 del Código de Derecho Canónico.

1540 Canon 220 del Código de Derecho Canónico. En el ámbito del proceso penal, se insiste de manera reiterada en la necesidad evitar que las investigaciones previas dañen la buena fama de cualquier persona (Canon 1717.2) y el archivo secreto de las actuaciones si no son necesarias para el procedimiento penal (Canon 1719).

1541 Canon 1720.1 del Código de Derecho Canónico.

1542 Canon 1321.1 del Código de Derecho Canónico: “Nadie puede ser castigado, a no ser que la violación externa de una ley o precepto que ha cometido le sea gravemente imputable por dolo o culpa”. SÁNCHEZ-GIL, A. S. (Trad.,

declarar contra sí mismo¹⁵⁴⁴, y a recurrir en apelación¹⁵⁴⁵, todo ello sin perjuicio de primar las medidas menos lesivas para el interesado respecto a la sanción aplicable¹⁵⁴⁶. Dicho sistema se completa con la regulación del procedimiento contencioso¹⁵⁴⁷, así como el reconocimiento de la posibilidad de acudir al arbitraje en los supuestos legalmente admitidos¹⁵⁴⁸.

La opción que se ha seguido en el Derecho canónico respecto a la regulación de los derechos de sus creyentes resulta evidente: los fieles católicos gozan de derechos propios, enumerados juntamente con sus obligaciones, de acuerdo con la autocomprensión que la Iglesia tiene acerca de su naturaleza a la vez temporal y espiritual¹⁵⁴⁹. Ello no implica que los miembros de la Iglesia carezcan de derechos o éstos hayan sido sensiblemente disminuidos sino que adoptan una forma diferente dada la peculiar identidad de la comunidad católica. De este modo, se evita configurar la estructura eclesial al modo de un organismo político temporal en el que concurren una pluralidad de opciones ideológicas en legítima pugna por alcanzar una mayor representatividad y poder, ya que la misión de la Iglesia no es la ordenación de las realidades seculares sino la de mostrarse al mundo como signo visible de la comunión en Cristo¹⁵⁵⁰.

Cañamares, S.), “El principio *in dubio pro reo* en el Derecho penal canónico. La perenne actualidad de una antigua regla jurídica”, *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado*, nº 5, Ed. Iustel, Madrid, 2003, pp. 6 y 9-11, añade que, a pesar de no encontrarse regulada de forma expresa, la presunción de inocencia se encuentra vigente en Derecho penal canónico en tanto que constituye una exigencia de derecho natural –una de las fuentes de este ordenamiento-. Además, dicho principio puede inferirse de diversos preceptos del Código de 1983, cuales son el deber del Ordinario de indagar con prudencia sobre los hechos denunciados y evitando poner en peligro la buena fama del interesado (c. 1717), la guarda de las actas en el archivo secreto de la curia si no se requieren para el proceso penal (c. 1719), la comunicación de los hechos al imputado y su posibilidad de defensa plena en los procedimientos extrajudiciales (c. 1720), su asistencia por letrado en el proceso penal (c. 1723), la consideración de que las medidas cautelares no pueden interpretarse como una suerte de condena anticipada admitiendo, por tanto, su posibilidad de cancelación cuando la cusa venga a menos (c. 1722) y el derecho del imputado a intervenir en la causa en último término (c. 1725).

1543 Canon 1723 del Código de Derecho Canónico.

1544 Canon 1727.1 del Código de Derecho Canónico.

1545 Canon 1728.2 del Código de Derecho Canónico

1546 Canon 1341 del Código de Derecho Canónico: “Cuide el Ordinario de promover el procedimiento judicial o administrativo para imponer o declarar penas, sólo cuando haya visto que la corrección fraterna, la reprensión u otros medios de la solicitud pastoral no bastan para reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo”. En este sentido, señala JUAN PABLO II, *Discurso a la Santa Rota Romana*, 17 de febrero de 1979, 3: “Más aún, en la visión de una Iglesia que tutela los derechos de cada fiel, pero promueve y protege además el bien común como condición indispensable para el desarrollo integral de la persona humana y cristiana, se inserta positivamente también la disciplina penal: incluso la pena conminada por la autoridad eclesiástica (pero que en realidad es reconocer una situación en la que el mismo sujeto se ha colocado) se ve, en efecto, como instrumento de comunión, es decir, como medio de recuperar las deficiencias de bien individual y de bien común que se manifestaron en el comportamiento antieclesial, delictivo y escandaloso de los miembros del Pueblo de Dios”.

1547 Cánones 1501 a 1670 del Código de Derecho Canónico.

1548 Cánones 1713 a 1716 del Código de Derecho Canónico.

1549 ROUCO VARELA, A., *Teología y derecho: escritos sobre aspectos fundamentales del Derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, cit., pp. 448-449, señala que la imprescindible distinción entre ambas esferas no impide reconocer la imbricación existente entre ellas, pues precisamente es el derecho secular a la libertad religiosa el que permite civilmente el ingreso voluntario y permanencia de los católicos en su Iglesia a través del derecho eclesial mediante la recepción del bautismo sin coacción alguna, así como la posibilidad de aprovechar los elementos técnicos-jurídicos propios de los derechos fundamentales del hombre para construir los derechos eclesiales, pero contextualizados conforme a dos principios esenciales: el respeto de la esencia de la comunidad eclesial y el servicio a los fines propios del Derecho canónico.

1550 ROUCO VARELA, A., *Teología y derecho: escritos sobre aspectos fundamentales del Derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, cit, p. 448: “...la peculiaridad del orden fundamental eclesial de derechos y deberes de los miembros de la iglesia desde el punto de vista material-jurídico es irreductible a esquemas seculares. La materia sobre la que se ejercen estos derechos se extrae primariamente de de la vida kerigmático-sacramental de la Iglesia,

Esta clara diferencia sobre el rol que desempeñan los derechos en la sociedad política y en la eclesiástica también se aprecia en su fundamentación¹⁵⁵¹. En el ámbito secular, los derechos humanos tienen la consideración de reglas prepositivas que preceden al Estado, las cuales deben ser reconocidas por éste como garantía de los ciudadanos frente a los abusos que emanen del poder político¹⁵⁵². Por el contrario, los derechos de los fieles no surgen con carácter previo a la comunidad de creyentes, sino que adquieren su verdadero sentido por la incorporación a la Iglesia mediante el sacramento del bautismo¹⁵⁵³. En consecuencia, los derechos de los fieles no deben interpretarse como ámbitos de individualidad excluyente o esferas de abstención de intervención por parte de la comunidad eclesiástica o la jerarquía religiosa, sino como expresión de la libre participación de todo católico en la Iglesia y la consiguiente asunción de su responsabilidad personal como integrante de la misma¹⁵⁵⁴.

8.3.2 Crítica a la corriente contestataria.

A continuación expondremos las razones por las que esta línea crítica con la Iglesia Católica no acierta, según nuestro modesto juicio, a comprender la auténtica idiosincrasia de los derechos del hombre y la mujer en relación con el fenómeno religioso, produciendo así una distorsión en su adecuada comprensión.

Este apartado lo desarrollaremos exponiendo diversas claves hermenéuticas que son imprescindibles para evitar una confrontación directa entre la filosofía de los derechos humanos y las distintas confesiones religiosas, máxime cuando el respeto a la libre organización de éstas últimas está tutelado por diversos instrumentos internacionales.

El primer apartado que analizaremos es el principio de autonomía de las comunidades de fe en el marco de los derechos fundamentales y, más concretamente, en el de la libertad religiosa. El segundo insistirá en la necesidad de llevar a cabo una adecuada distinción, que no confrontación, entre los planos político-secular y religioso-trascendental bajo los prismas de “lo correcto” y “lo bueno”. Siguiendo dicho esquema, comenzaremos con el análisis del aspecto positivo y

proyectada hacia la misión por el testimonio de los cristianos; y sólo, secundaria y subordinadamente, de los bienes humano-mundanos, comunes a toda forma de vida social”.

1551 OTADUY, J., “Derechos de los fieles (1980-2000)”, *cit.*, pp. 48-49: “Pero también es verdad que la perspectiva de la Iglesia al afirmarlos [los derechos humanos] no es idéntica a la que tienen las declaraciones de los derechos en la sociedad civil... Hay dos diferencias con la recepción que de ellos hace el Estado, una de finalidad y otra de fundamentación... la Iglesia no participa del optimismo ilustrado sobre el hombre, sino que cuenta con el pecado y la redención. Con respecto a los derechos humanos, entre la iglesia y la sociedad civil cabe un acuerdo, pero para ello hay que poner en paréntesis las cuestiones de fundamentación”.

1552 Como acertadamente señala HERVADA, J., “Los derechos fundamentales del fiel a examen”, *Fidelium Iura*, nº 1, 1991, *cit.*, pp. 225-227, el carácter previo de los derechos humanos o fundamentales no debe entenderse como prioridad cronológica o histórica frente al Estado, al modo de los iusnaturalistas ilustrados, sino que responde al carácter previo e innato de estos derechos de las personas respecto a su positivación o reconocimiento por el Estado.

1553 Canon 204.1 del Código de derecho canónico: “Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios, y hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo”.

1554 ESCRIVÁ, J., “La formalización de los derechos fundamentales del fiel”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 15, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006, p. 164, nota 33.

jurisprudencial de la cuestión, y concluiremos con la vertiente iusfilosófica.

8.3.2.1 *La autonomía del hecho religioso en el marco de los derechos humanos.*

El principio de autonomía de las comunidades religiosas se encuentra reconocido en el texto de las distintas declaraciones de derechos¹⁵⁵⁵. Para el estudio de su alcance y expresión práctica nos apoyaremos en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de los Derechos Humanos aplicando el Convenio de Roma, paradigma de instrumento regional supranacional para la tutela efectiva de los derechos fundamentales mediante órganos jurisdiccionales propios¹⁵⁵⁶.

Este Tribunal parte de la consideración de que la potestad de auto-organización de las comunidades religiosas constituye un elemento esencial del derecho a la libertad religiosa, en relación con la libertad de asociación reconocida en el artículo 11 del Convenio Europeo, confirmando que la existencia autónoma de dichas comunidades constituyen un requisito ineludible para la salvaguarda del pluralismo de una sociedad democrática que se encuentra inserto en el mismo corazón de este derecho fundamental¹⁵⁵⁷.

Por otro lado, la potestad de auto-organización implica una serie de consecuencias jurídicas que deben ser asumidas por los poderes públicos. Siguiendo la jurisprudencia de Estrasburgo, podemos sistematizarlas de la siguiente manera:

- El Estado no es competente para valorar la legitimidad de las creencias religiosas de una comunidad o sus diferentes formas de expresión, salvo en casos muy excepcionales que afecten al orden público¹⁵⁵⁸.
- Contra la autonomía de cada grupo religioso no cabe alegar la existencia de un derecho a disenter de la misma, ya que dicha posibilidad se encuentra jurídicamente articulada mediante la opción de abandonar libremente la comunidad si no se comparte sus convicciones o principios¹⁵⁵⁹.
- No corresponde a las autoridades nacionales obligar a las comunidades religiosas a admitir o excluir a un determinado miembro de la misma o encomendar o denegar a un individuo el

1555 Este principio forma parte del contenido esencial del derecho a la libertad religiosa, regulado en los artículos 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 9 del Convenio Europeo de los Derechos Humanos y 12 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

1556 El Convenio Europeo de Derechos Humanos, firmado en Roma el 4 de noviembre de 1950, establece la tutela jurisdiccional de su contenido por el Tribunal de Estrasburgo, una vez agotadas las instancias nacionales de los Estados firmantes (arts 19 y 35.1).

1557 *Caso Fernández Martínez contra España*, 12 de junio de 2014, (TEDH\2014\35), ap. 127, *Caso Mirolubovs y otros contra Letonia*, 15 de septiembre de 2009, (TEDH 2009\388483), ap. 80, *Caso Hasan y Tchaouch contra Bulgaria*, 26 de octubre de 2000, ap. 62, *Caso Iglesia Metropolitana de Besarabia y otros contra Moldavia*, 13 de diciembre de 2001, (TEDH 2001\859), ap. 118 y *Caso Holy Snod of the Bulgarian Orthodox Church (Metropolitan Inokentiy) y otros contra Bulgaria*, de 22 de enero de 2009, (JUR 2009\24055), ap. 103.

1558 *Caso Hasan y Tchaouch contra Bulgaria*, de 26 de octubre de 2000, (TEDH\2000\162), ap. 78 y *Caso Iglesia Metropolitana de Besarabia y otros contra Moldavia*, 13 de diciembre de 2001, (TEDH 2001\859), ap. 117.

1559 *Caso Fernández Martínez contra España*, 12 de junio de 2014, (TEDH\2014\35), ap. 128 y *Caso Mirolubovs y otros contra Letonia*, 15 de septiembre de 2009, (TEDH 2009\388483), ap. 80.

ejercicio de tareas pastorales o deberes religiosos concretos¹⁵⁶⁰.

- De acuerdo con el principio de autonomía de estas entidades, ningún organismo estatal puede establecer condiciones o restricciones respecto a los criterios que se adopte por una comunidad religiosa para la admisión de sus miembros, criterios de selección y procedimientos para la elección de sus órganos de gobierno, siempre que se respeten los límites inherentes a la libertad de credos¹⁵⁶¹.
- Como corolario de lo anterior, las confesiones religiosas pueden exigir un cierto grado de lealtad de quienes enseñan y trabajan en su nombre o las representan en determinados foros o ámbitos públicos¹⁵⁶².

Estas consecuencias jurídicas se fundan en que el ejercicio de la libertad religiosa constituye una de las manifestaciones más importantes de la dignidad de la persona, formando parte de su núcleo esencial la potestad de auto-organización de las comunidades de creyentes. De ahí que la libertad de estas entidades para fijar los requisitos o criterios necesarios para desempeñar determinadas funciones dentro de las mismas constituye un requisito esencial para salvaguardar su autonomía frente a injerencias externas que provengan de otros poderes políticos o grupos de presión, sean nacionales o internacionales.

Idéntico criterio se ha adoptado por la jurisprudencia norteamericana mediante la doctrina de la “excepción ministerial”, basada en la libertad religiosa que tutela la Primera Enmienda de la Constitución Federal, según la cual cada comunidad religiosa goza de plena autonomía para fijar su organización y estructura sin que sea admisible interferencia alguna de los poderes seculares sobre dicha cuestión. Dentro de esta excepción se incluye la facultad de designar a sus propios ministros o personas encargadas de desempeñar cargos especialmente cualificados en la enseñanza de sus doctrinas o la celebración de sus ritos, sin que resulten oponibles a estas decisiones las leyes antidiscriminatorias¹⁵⁶³.

1560 *Caso Fernández Martínez contra España*, 12 de junio de 2014, (TEDH\2014\35), ap. 129 y *Caso Svyato-Mykhaylivska Parafiya contra Ucrania*, 14 de junio de 2007, (JUR 2007\141522), ap. 146.

1561 *Caso Svyato-Mykhaylivska Parafiya contra Ucrania*, 14 de junio de 2007, (JUR 2007\141522), ap. 146.

1562 *Caso Fernández Martínez contra España*, 12 de junio de 2014, (TEDH\2014\35), ap. 131, de, *Caso Obst contra Alemania*, 23 de septiembre de 2010, (JUR 2010\325444), aps. 50-51 y *Caso Schüth contra Alemania*, 23 de septiembre de 2010, (JUR 2010\325463), ap. 69.

1563 En relación con esta cuestión, merece especial referencia la Sentencia del Tribunal Supremo nº 10-553, *Caso Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church and School vs. EEOC*, de 11 de enero de 2012, en la que se realiza una enumeración de la reiterada jurisprudencia sobre la materia, con expresa mención por la parte que alega la discriminación de que sus pretensiones no resultan aplicables a supuestos como la regla de que los sacerdotes católicos deben ser varones, pues ello lesionaría directamente la Primera Enmienda y supondría, por tanto, una inaceptable injerencia del Estado en asuntos de índole estrictamente religiosa, pudiéndose consultar el texto íntegro de esta resolución en <http://www.supremecourt.gov/opinions/11pdf/10-553.pdf>, visitado el 11 de noviembre de 2014. Con idéntico criterio, el Tribunal Supremo se negó a interpretar las leyes internas de la Iglesia y sostuvo que las decisiones adoptadas por los tribunales eclesiásticos no pueden ser cuestionadas ante los tribunales estadounidenses en la Sentencia 280 U.S. 1, de 14 de octubre de 1929, *Caso González vs. Roman Catholic Archbishop of Manila*, vid. <http://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/280/>, visitado el 11 de noviembre de 2014. En idéntico sentido se ha pronunciado PUPPINCK, G., (Trad. Gómez, S.), “El principio de autonomía de la Iglesia Católica ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. El caso Fernández Martínez contra España”, *L'autonomie de l'Église dans la jurisprudence récente de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, <http://eclj.org/pdf/rapport-seminaire-d-etude-coe-autonomie-de-l-eglise-sindicatul-pastorul-cel-bun-roumanie.pdf>, visitado el 22 de noviembre de 2014, pp. 214 y 215: “El celibato de los sacerdotes es una cuestión estrictamente teológica e interna a

Evidentemente, no cabría la posibilidad de excluir a un grupo de personas del ejercicio de determinados cargos religiosos por razones arbitrarias o caprichosas, que estuvieran fundadas en la idea de superioridad de una determinada raza, sexo u otra circunstancia análoga, mas ello no sucede en el supuesto de la Iglesia Católica donde se argumenta la imposibilidad del acceso de las mujeres al sacerdocio por razones estrictamente teológicas en orden al mandato de su Fundador y sin menoscabo del respeto de la dignidad inherente a todo ser humano conforme a su filiación divina¹⁵⁶⁴. Del mismo modo se reconoce la absoluta libertad de los fieles católicos para optar por uno u otro estado de vida¹⁵⁶⁵, pero la exigencia del celibato para acceder al sacerdocio no se entiende como un impedimento al libre ejercicio de un hipotético derecho -nadie puede arrogarse a sí mismo el derecho a ser sacerdote, obispo o papa- sino como un elemento imprescindible para dedicarse con un corazón más libre y una disponibilidad completa a Dios y a sus feligreses, es decir, fundándose en razones estrictamente pastorales¹⁵⁶⁶. Como ya hemos adelantado, penetrar en este ámbito de la estructura eclesial por parte de autoridades seculares o civiles, bajo el pretexto de

la Iglesia Católica, y escapa *ratione materiae* a la competencia de las autoridades civiles (...) El funcionamiento de la organización de la Iglesia Católica, su estructura eclesiástica, forma parte de la fe católica. Intervenir en contra del funcionamiento de la Iglesia Católica, por ejemplo imponiendo la nominación de sus religiosos, atenta a la religión en sí misma”. Asimismo, el artículo 4 de la Directiva comunitaria 2000/78/CE, del Consejo, de 27 de noviembre de 2000, relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación (DOE nº 303, de 2 de diciembre de 2000), considera que no existe discriminación cuando la diferencia de trato, en relación con las personas que desempeñen su actividad profesional en una entidad religiosa, se encuentre amparada por las exigencias éticas de la organización.

1564 JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, 15 de agosto de 1988, 26: “Cristo, llamando como apóstoles suyos sólo a hombres, lo hizo de un modo totalmente libre y soberano. Y lo hizo con la misma libertad con que en todo su comportamiento puso en evidencia la dignidad y la vocación de la mujer, sin amoldarse al uso dominante y a la tradición avalada por la legislación de su tiempo (...) Si Cristo, al instituir la Eucaristía, la ha unido de una manera tan explícita al servicio sacerdotal de los apóstoles, es lícito pensar que de este modo deseaba expresar la relación entre el hombre y la mujer, entre lo que es «femenino» y lo que es «masculino», querida por Dios, tanto en el misterio de la creación como en el de la redención. Ante todo *en la Eucaristía* se expresa de modo sacramental *el acto redentor de Cristo Esposo en relación con la Iglesia Esposa*. Esto se hace transparente y unívoco cuando el servicio sacramental de la Eucaristía —en la que el sacerdote actúa *«in persona Christi»*— es realizado por el hombre. Ésta es una explicación que confirma la enseñanza de la Declaración *Inter insigniores*, publicada por disposición de Pablo VI, para responder a la interpelación sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial”, y *Ordinatio Sacerdotalis*, 22 de mayo de 1994, 2 y 3: “Por tanto, en la admisión al sacerdocio ministerial, la Iglesia ha reconocido siempre como norma perenne el modo de actuar de su Señor en la elección de los doce hombres, que El puso como fundamento de su Iglesia (cf. *Ap* 21,14) (...) Por otra parte, el hecho de que María Santísima, Madre de Dios y Madre de la Iglesia, no recibiera la misión propia de los Apóstoles ni el sacerdocio ministerial, muestra claramente que la no admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal no puede significar una menor dignidad ni una discriminación hacia ellas, sino la observancia fiel de una disposición que hay que atribuir a la sabiduría del Señor del universo”, y FRANCISCO I, *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013: “Las reivindicaciones de los legítimos derechos de las mujeres, a partir de la firme convicción de que varón y mujer tienen la misma dignidad, plantean a la Iglesia profundas preguntas que la desafían y que no se pueden eludir superficialmente. El sacerdocio reservado a los varones, como signo de Cristo Esposo que se entrega en la Eucaristía, es una cuestión que no se pone en discusión, pero puede volverse particularmente conflictiva si se identifica demasiado la potestad sacramental con el poder. No hay que olvidar que cuando hablamos de la potestad sacerdotal «nos encontramos en el ámbito de la *función*, no de la *dignidad* ni de la *santidad*»... De hecho, una mujer, María, es más importante que los obispos. Aun cuando la función del sacerdocio ministerial se considere «jerárquica», hay que tener bien presente que «está ordenada *totalmente* a la santidad de los miembros del Cuerpo místico de Cristo». Su clave y su eje no son el poder entendido como dominio, sino la potestad de administrar el sacramento de la Eucaristía; de aquí deriva su autoridad, que es siempre un servicio al pueblo”.

1565 Canon 219 del Código de Derecho Canónico: “En la elección del estado de vida, todos los fieles tienen el derecho a ser inmunes de cualquier coacción”.

1566 Canon 277.1 del Código de Derecho Canónico: “Los clérigos están obligados a observar una continencia perfecta y perpetua por el Reino de los cielos y, por tanto, quedan sujetos a guardar el celibato, que es un don peculiar de Dios mediante el cual los ministros sagrados pueden unirse más fácilmente a Cristo con un corazón entero y dedicarse con mayor libertad al servicio de Dios y de los hombres”.

evitar una discriminación, más que una defensa de los derechos humanos implica una inadmisible lesión de la libertad religiosa de aquellos ciudadanos que han optado por pertenecer a una determinada comunidad de fe¹⁵⁶⁷.

Igualmente, la libertad de expresión de sacerdotes y teólogos en el ámbito de las instituciones religiosas debe entenderse vinculada, jurídicamente, al deber de lealtad que se exige de aquellas personas que desempeñan funciones tan señaladas e importantes en el ámbito de la comunidad eclesial, la cual tiene derecho a que sus principios y enseñanzas no sean tergiversadas por personas que, prevaliéndose de la posición que ocupan, puedan generar confusión sobre la doctrina que se mantiene por la Iglesia¹⁵⁶⁸. Respecto a esta cuestión, se aprecia una evidente conexión entre la defensa del derecho secular a la libertad y autonomía religiosa y el derecho canónico de los fieles a que la doctrina católica le sea transmitida de forma fiel por sus pastores (cánones 213 y 217 del Código de Derecho Canónico)¹⁵⁶⁹.

Además, en esta crítica a la estructura eclesial se obvia interesadamente un detalle esencial y es que,

1567 Idéntica opinión se mantiene en el Punto XIII de las Conclusiones del XIII Coloquio Anual del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa, septiembre de 2013, Punto XIII: “La autonomía de las confesiones y entidades religiosas en la selección del personal encargado de transmitir las creencias es absoluta en el caso de los ministros de culto –que escapan a la categoría de trabajadores, salvo eventualmente en lo concerniente a la seguridad social- y crucial a su identidad. Esta autonomía de las entidades religiosas en materia laboral es ejercida en algunas legislaciones a través de la llamada “excepción ministerial”, que debe tener un alcance vertical (en todos los escalafones de la estructura) y horizontal (extensible a todo tipo de instituciones, sin descartarse a las que tienen fines de lucro)”, <http://www.libertadreligiosa.org/files/CONCLUSIONES%20versi%C3%B3n%20final.pdf>, visitado el 11 de noviembre de 2014.

1568 El derecho de la Iglesia a que sus enseñanzas sean respetadas y fielmente expuestas por las personas a las que se ha encomendado específicamente dicha labor ha sido expresamente reconocido por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el *Caso Fernández Martínez contra España*, 12 de junio de 2014, (TEDH\2014\35), aps. 137-138: “En opinión del Tribunal, no es irrazonable que la Iglesia o las comunidades religiosas esperen un cierto grado de lealtad de los profesores de religión en la medida en que son vistos como sus representantes. La existencia de discrepancias entre las ideas que deben enseñarse y las creencias personales del profesor pueden dar lugar a una cuestión de credibilidad si el profesor realiza campañas activa y públicamente en contra de las ideas en cuestión (véase, *mutatis mutandis*, Siebenhaar, ya mencionado, ap. 46). Por tanto, en el presente caso, el problema recae en el hecho de que puede entenderse que el demandante hiciera campaña a favor de su forma de vida encaminada a que se produjera un cambio en las reglas de la Iglesia, y hacia una crítica abierta de estas reglas (...) Mientras que las partes admitieron que era de conocimiento público que el demandante estaba casado y tenía cinco hijos, no está claro hasta qué punto su pertenencia a una organización cuyos objetivos eran incompatibles con la doctrina oficial de la Iglesia era también de conocimiento general antes de la publicación del artículo. En este contexto, en opinión del Tribunal, es necesario tener en cuenta el contenido específico de la asignatura del demandante. Un profesor de educación religiosa que pertenece a y públicamente promueve una organización que aboga por ideas que son contrarias a la enseñanza de esa religión tiene que ser diferenciada de, por ejemplo, un profesor de idiomas que es al mismo tiempo miembro del partido comunista (véase *Vogt contra Alemania* 26 de septiembre de 1995, serie A núm. 323). En el caso anterior, el mayor deber de lealtad se justifica por el hecho de que, con el fin de mantener su credibilidad, la religión debe ser enseñada por una persona cuyo modo de vida y declaraciones públicas no estén frontalmente en desacuerdo con la religión en cuestión”. En el ámbito comunitario, el art. 4.2 *in fine* de la Directiva 2000/78/CE, del Consejo, de 27 de noviembre de 2000, relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación, dispone: “Siempre y cuando sus disposiciones sean respetadas, las disposiciones de la presente Directiva se entenderán sin perjuicio del derecho de las iglesias y de las demás organizaciones públicas o privadas cuya ética se base en la religión o las convicciones, actuando de conformidad con las disposiciones constitucionales y legislativas nacionales, podrán exigir en consecuencia a las personas que trabajen para ellas una actitud de buena fe y de lealtad hacia la ética de la organización”.

1569 JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 113: “En este caso, los pastores tienen el deber de actuar de conformidad con su misión apostólica, exigiendo que sea respetado siempre *el derecho de los fieles* a recibir la doctrina católica en su pureza e integridad: «El teólogo, sin olvidar jamás que también es un miembro del pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione en lo más mínimo la doctrina de la fe»”.

desde la óptica de los derechos fundamentales, quien considere que sus opiniones no coinciden con la doctrina católica siempre tiene otra alternativa: cambiar de religión o fundar otra comunidad que se someta a reglas diferentes. Lo que no resulta admisible es inmiscuir a autoridades seculares o civiles en la resolución de disputas o conflictos estrictamente teológicos, utilizando como ariete ideológico una más que discutible interpretación de los derechos humanos. Dicha estrategia fomenta una intolerable intromisión del Estado y las organizaciones internacionales en la libertad de la Iglesia y en su propia manera de organizarse, lo cual es contrario al principio de laicidad y a la máxima evangélica de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios¹⁵⁷⁰.

En conclusión, y aunque parezca una paradoja, las corrientes críticas con la Iglesia que hemos expuesto en el presente apartado se sirven del lenguaje de los derechos humanos -no discriminación en versión de igualitarismo radical- para acabar lesionando los propios derechos humanos -libertad religiosa-.

8.3.2.2 *Distinción entre los planos jurídico y religioso en relación con los derechos humanos: “Lo correcto” y “lo bueno”.*

La diversidad de los planos en los que se mueve las relaciones entre Estado-nacionales, por un lado, e Iglesia-creyentes, del otro, tiene su origen en la diferente naturaleza de los vínculos que les unen.

La integración de un conjunto de ciudadanos como miembros del Estado obedece a la necesidad de establecer una fórmula política que articule una conjunción de intereses territoriales, históricos, económicos y culturales, engendrando de esta manera una específica organización del poder civil dirigida a la consecución del bien común. Por el contrario, los fieles católicos se adhieren a la Iglesia como personas que comparten la creencia en el Dios revelado por Jesucristo, siendo su autocomprensión la de una comunidad que se hace visible en su unión con la jerarquía -encargada de la misión de pastorearla por expresa voluntad del Fundador- y es depositaria de un mensaje que trasciende la historia de la humanidad¹⁵⁷¹.

La lógica que ilumina ambas esferas es diferente. La autoridad política tiene como fin el mantenimiento de la paz social y el desarrollo de la nación en todos los aspectos temporales. Sin embargo, la comunidad religiosa busca testimoniar en sus miembros lo que significa vivir de acuerdo con sus creencias y propagar el Reino de Dios¹⁵⁷².

1570 Sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Caso Fernández Martínez contra España*, 12 de junio de 2014, (TEDH\2014\35), ap. 128: “Con respecto a la autonomía de las autoridades religiosas reconocida por el Estado, implica, en particular, que el Estado debería aceptar el derecho de tales comunidades a reaccionar, de conformidad con sus propias reglas e intereses, contra cualquier movimiento disidente que surja entre ellos y que pueda suponer una amenaza a su cohesión, imagen o unidad. Por tanto, no corresponde a las autoridades nacionales actuar como árbitro entre las comunidades religiosas y cualquier facción disidente que exista o pueda surgir entre ellos (véase *Sindicatul “Păstorul cel Bun”*, citada anteriormente, ap. 165).”

1571 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 40: “Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el mundo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor”.

1572 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 diciembre de 2005, 28: “Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. *Mt* 22, 21), esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales (...) Son dos esferas distintas, pero siempre en relación recíproca”, y CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de

Esta diversidad de fines implica que ambas entidades adopten una postura distinta respecto al tema de la trascendencia. Mientras el Estado debe colocarse en una posición neutral, dado que constituye la organización política de una sociedad civil caracterizada por la concurrencia de una pluralidad de opciones ideológicas y religiosas, la Iglesia ya ha elegido un camino concreto: el seguimiento de la doctrina de Jesucristo de acuerdo con el Magisterio¹⁵⁷³.

Otro dato concreto que confirma esta esencial diferencia es la comparación entre los procedimientos establecidos para el ingreso en ambas comunidades. La pertenencia a un determinado Estado acontece, generalmente, de forma automática e involuntaria por el mero hecho de nacer en un territorio o que los padres ostenten una nacionalidad¹⁵⁷⁴. El acceso a la condición de bautizado siempre requerirá un acto expreso de adhesión, bien sea manifestada por los padres respecto a los menores o *motu proprio* si se trata de un adulto¹⁵⁷⁵. Se puede afirmar, por tanto, que la pertenencia a la sociedad civil se produce de forma obligada, mientras que la entrada en la confesión católica requiere un sacramento –acto ritual- que demuestre el deseo de entrar a formar parte de la misma.

Utilizando un símil geométrico, se puede concluir que la relación entre el Estado y la Iglesia estaría representada por dos círculos concéntricos. En el más amplio de ellos se comprendería toda la ciudadanía, sujeta a unos determinados estándares jurídicos de convivencia denominados derechos fundamentales, y dentro del mismo se incluiría otro círculo más pequeño que se confiesa católico, donde se comparte una regla moral más concreta y exigente¹⁵⁷⁶.

Esta distinción de planos tiene una influencia decisiva para la comprensión de las normas que rigen en la comunidad civil y en la religiosa.

Los derechos humanos constituyen herramientas jurídicas que vinculan la actuación o abstención del Estado, entendido como autoridad política que rige la sociedad civil y, por tanto, asume la responsabilidad de respetar unas reglas mínimas que implican la defensa de la dignidad y libertad inherentes a la persona. En suma, se trata de un criterio legitimador y delimitador de la relación existente entre el Estado y sus ciudadanos en el marco de la sociedad civil o secular, ámbito donde

diciembre de 1965, 76: “La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana. La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre”.

1573 En este mismo sentido, respecto a la enseñanza de la moral eclesial, se ha pronunciado JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 113: “Si la convergencia y los conflictos de opinión pueden constituir expresiones normales de la vida pública en el contexto de una democracia representativa, la doctrina moral no puede depender ciertamente del simple respeto de un procedimiento; en efecto, ésta no viene determinada en modo alguno por las reglas y formas de una deliberación de tipo democrático”.

1574 En el caso del derecho español resulta abrumadoramente superior el número de personas que gozan de la nacionalidad española por ser hijos de padre o madre españoles (art. 17.1 a del Código civil), ello sin perjuicio de que la misma se pueda obtener a través de otras vías indirectas como lo son la carta de naturaleza, la residencia permanente o la opción (arts. 20 a 23 del Código civil).

1575 Cánones 851, 865 y 868 del Código de Derecho Canónico.

1576 IGNATIEFF, M. (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 95: “En este sentido, se trata de una universalidad menos prescriptiva que la de las religiones existentes: determina estándares de decencia humana sin violar el derecho a la autonomía cultural”. Y, de acuerdo con el criterio que defendemos en este trabajo, tampoco la religiosa.

concurrer una pluralidad de ideologías, cosmovisiones e intereses diversos¹⁵⁷⁷. Estamos, pues, ante lo que es jurídicamente “correcto” para la convivencia social¹⁵⁷⁸.

Pero cuando entramos en el ámbito de la religión surge un contexto diferente. Cada credo tiene en sí la convicción de que guarda la esencia de lo que entiende como una “vida buena” de acuerdo con su interpretación y vivencia de lo Trascendente, y en este sentido se organiza y desarrolla su propia identidad conforme a sus estándares morales y teológicos. Por así decirlo, la convivencia en una comunidad religiosa no se desarrolla mediante relaciones dialécticas de poder y consenso sino a través de una experiencia colectiva de búsqueda del sentido último de la existencia. Las comunidades de fe no pretenden el ajustamiento de varias opiniones dentro un *minimum* ético que permita la pacífica convivencia, sino la profundización en el *maximum* moral de la vivencia de unos ideales que trascienden al individuo y lo superan. En definitiva, ofrecen su propia visión de “lo bueno”, es decir, perseguir el bien según su credo¹⁵⁷⁹.

Sostener que los derechos humanos —o una determinada visión de los mismos, de forma más precisa— dejen de configurarse como un estándar de “lo correcto” en la sociedad civil para adquirir el estatus de reglas estereotipadas de “lo bueno”, aplicables como criterio supremo a todos los credos y entidades religiosas, implica desarrollar una creencia sobre los derechos humanos de tipo religioso¹⁵⁸⁰. Y ello conlleva un evidente peligro.

Esta cuestión ha sido abordada por Ignatieff, quien ha reflexionado detenidamente sobre la consideración de los derechos humanos como un sucedáneo de la religión¹⁵⁸¹. Abundando en ello, la tesis de que los derechos fundamentales constituyen una instancia superior enjuiciadora de la legitimidad de las distintas formas de auto-organización eclesial implica atribuirles una definición de “lo bueno” que corresponde exclusivamente a la esfera religiosa. Serán los creyentes quienes deberán decidir, de acuerdo con su conciencia y su moral, si la forma en que cada comunidad de fieles se entiende a sí misma responde a su vivencia personal e incoercible del fenómeno trascendente o si no culmina sus aspiraciones, pero en ningún caso resulta adecuada la utilización de

1577 ROUCO, A., *Teología y derecho: escritos sobre aspectos fundamentales del Derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, cit., p. 427: “Porque es, por otra parte, claro que la doctrina teológica sobre los derechos humanos, elaborada por el magisterio de la Iglesia, los refiere propia y directamente al Estado como el marco específico de su realización histórica”.

1578 IGNATIEFF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 77.

1579 ROUCO, A., *Teología y derecho: escritos sobre aspectos fundamentales del Derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, cit., p. 446: “precisamente es el principio de la sucesión apostólica el que garantiza en el Espíritu que la palabra y el sacramento de la Iglesia sean para todos los tiempos y lugares la palabra y el sacramento de Cristo y, como consecuencia de ello, surja el especial estatuto canónico de los sucesores de los Apóstoles”.

1580 Conviene aclarar que no mantenemos la opinión, propia de sectores positivistas, de que el derecho es absolutamente independiente del concepto de bien moral. Nuestra postura es la de que el ámbito jurídico —“lo correcto”— siempre deba respetar unos estándares mínimos de moral natural, pero los derechos fundamentales jamás deben ser interpretados como una pseudocosmovisión trascendente que autorice al Estado a impedir, perseguir o reprimir coactivamente las creencias religiosas que libremente profesen los ciudadanos.

1581 IGNATIEFF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., p. 75: “Cincuenta años después de su proclamación, la Declaración Universal de los Derechos Humanos se ha convertido en el texto sagrado de lo que Elie Wiesel ha llamado “una religión laica de alcance planetario” (...) Los derechos humanos se han convertido en el mayor artículo de fe de una cultura laica que teme no creer en nada más. Se han convertido en la lengua franca del pensamiento moral global, tal como el inglés se ha convertido en la lengua franca de la economía global (...) Sostendré que los derechos humanos son mal interpretados si los vemos como una “religión laica”. No son un credo; no son metafísica. Pensar en eso es convertirlos en una especie de idolatría: el humanismo adorándose a sí mismo”.

los derechos humanos como criterio específico para juzgar o prohibir la forma de organización de un determinado credo so pena de caer en un burdo totalitarismo¹⁵⁸².

Lo anterior no debe entenderse en el sentido de que la Iglesia Católica u otras comunidades religiosas constituyan un terreno libre de aplicación de los derechos fundamentales, ya que ello significaría un exceso inasumible en términos de racionalidad práctica. La cuestión debe enfocarse considerando que, en el marco de una sociedad plural donde la libre elección de cultos se encuentra garantizada, resulta admisible la diversidad de credos con sus diversas formas de organización y régimen jurídico, observando como límites infranqueables el respeto a la vida y a la integridad física y moral de sus miembros. Por el contrario, la pretensión de organizar el conjunto de creencias e instituciones religiosas de acuerdo con ciertos criterios hermenéuticos pertenecientes a la esfera secular o civil se encuentra estrechamente ligado a un fundamentalismo ideológico –de orientación laicista, por más señas- que pretende crear una nueva religión universal fundada en una errónea concepción de los derechos de la persona como instrumento controlador de la conciencia de los sujetos, extendiendo su normatividad tanto a lo temporal como a lo trascendente. En última instancia nos enfrentaríamos al deseo de uniformar y subordinar lo religioso según criterios estrictamente políticos e ideológicos acudiendo a instancias nacionales, lo cual constituye la negación misma de la idea de los derechos individuales como esfera de libertad de los ciudadanos frente al poder estatal¹⁵⁸³.

En conclusión, la postura mantenida por los sectores contestatarios, cuyo *Leitmotiv* es la vulneración de los derechos humanos por la estructura y el ordenamiento jurídico de la Iglesia, parte de dos presupuestos intrínsecamente erróneos:

- Interpretación de los derechos humanos como ideología pseudo-religiosa: La crítica expuesta se funda en la consideración de los derechos fundamentales como criterio ético superior capaz de enjuiciar la certeza y criterios de organización de una confesión. Dicho criterio implica un absoluto olvido de la neutralidad cosmovisional e incompetencia de la autoridad civil sobre estas cuestiones, de acuerdo con una correcta interpretación la libertad

1582 IGNATIEFF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría, cit.*, p. 94: “El discurso de los derechos humanos debe tener en cuenta que existen visiones muy distintas sobre lo que constituye la buena vida, que la occidental es una entre otras y que, en el supuesto de que los agentes disfruten de un mínimo grado de libertad a la hora de elegir la vida que desean llevar, deben decidir por sí mismos cómo dotarla de un contenido que se ajusta a su historia y sus tradiciones (...) Intentar determinar el uso que otros deben hacer de la libertad es algo contradictorio con su propio significado”.

1583 ROUCO, A., *Teología y derecho: escritos sobre aspectos fundamentales del Derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado, cit.*, pp. 430-431, nota 16: “Admitir la tesis de la univocidad formal de los derechos fundamentales en la Iglesia y en el Estado equivaldría en sus últimas consecuencias a negar la posibilidad de la existencia de un orden jurídico, propio de la Iglesia, y aún de la Iglesia misma como realidad institucional independiente del Estado. De hecho cuando en la praxis de la historia viva de la Iglesia se ha producido un deslizamiento hacia la uniformidad de sus instituciones con las del orden jurídico secular, han surgido simultáneamente fenómenos de descomposición eclesial innegables. Un ejemplo, extraído de la historia reciente de las confesiones no católicas, sumamente elocuente, es el de las iglesias alemanas de la reforma en el tránsito de la época de la República de Weimar al Nacionalsocialismo” y Conclusiones del XIII Coloquio Anual del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa, septiembre de 2013, *cit.*, Punto XXI: “El desconocimiento del derecho de Autonomía de las confesiones religiosas ha provenido de esquemas que defienden la supremacía del Estado sobre las religiones –que recuerdan el Patronato, en que la Iglesia Católica si bien religión de Estado, no gozaba de autonomía- canalizada a través de violaciones puntuales de derechos propios, como el derecho a la personalidad jurídica, al proselitismo y a la libre expresión en el terreno político”.

de conciencia y de la distinción entre el Estado y las entidades religiosas¹⁵⁸⁴.

- Abuso en el lenguaje de los derechos por extralimitación de su ámbito: Asimismo, los integrantes de este sector crítico realizan una manipulación interesada del lenguaje de los derechos para instrumentalizarlos en el debate sobre una cuestión intraeclesial ajena a la esfera secular. La solución a este debate interno corresponde de forma exclusiva y excluyente a los integrantes de la propia Iglesia de acuerdo con sus principios y creencias conforme al principio de autonomía de las confesiones religiosas¹⁵⁸⁵.

1584 En el fondo, esta pretensión se identifica con otros intentos anteriores tendentes a subordinar la esfera religiosa al poder temporal mediante la injerencia de este último en asuntos eclesiales, entre cuyos precedentes pueden enumerarse el cesaropapismo bizantino o el regalismo propio de las monarquías absolutas. Sobre la distinción entre ambas esferas ha comentado BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 28: “El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones; la Iglesia, como expresión social de la fe cristiana, por su parte, tiene su independencia y vive su forma comunitaria basada en la fe, que el Estado debe respetar”.

1585 La autonomía de las confesiones religiosa frente a la organización jurídica de la sociedad ya fue enunciada en los documentos fundacionales de las colonias británicas en América del Norte durante el siglo XVII, como confirma JELLINEK, G., (Trad. Posada, A.), *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, cit., p. 81: “Proscrito y perseguido, abandonó Williams Salem y fundó con algunos fieles, en 1636, en los territorios de los indios de Narraganset, la ciudad de Providence, en la cual todos los que sufrieran persecución por sus creencias religiosas encontrarían refugio. En su pacto fundamental, los secesionistas prometían obedecer a las leyes dictadas por la mayoría, pero “only in civil things”, la religión no es materia sometida al Estado”. Asimismo la plena conformidad de un ámbito de independencia para las comunidades de creyentes con la moderna doctrina de los derechos humanos ha defendida por IGNATIEFF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, cit., pp. 45 y 77: “Respetar las tradiciones religiosas forma parte de los derechos humanos (...) las creencias comunes en los derechos humanos deben ser compatibles con actitudes divergentes acerca de lo que constituye una vida buena”.

9. LA TEORÍA DEL ESTADO EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO.

9.1 ¿EL MAGISTERIO TIENE UNA TEORÍA DEL ESTADO?

Aunque pueda parecer contradictorio con el epígrafe de este capítulo, la primera cuestión que debemos plantearnos es si los documentos papales proponen realmente una doctrina en relación con las formas de organización estatal o si, al contrario, se limitan a consideraciones aisladas sobre la existencia y el sentido del poder en el ámbito secular-temporal.

La respuesta a dicha pregunta dependerá del concepto de teoría del Estado que manejemos. En este sentido, caben dos alternativas. Una de ellas, siguiendo un criterio estricto propio de los tratados de Derecho constitucional, sería la de exponer una acabada y completa visión del gobierno de la sociedad civil, llevada hasta el detalle en la descripción de su estructura, procedimientos, funciones y organización, respecto a una realidad social e histórica concreta. La segunda posibilidad, más genérica, consistiría en una reflexión acerca de la legitimidad, límites y fines que se persiguen con el poder, así como su relación con los ciudadanos y demás entidades que conforman la nación, adoptando así un criterio más próximo al ámbito de la filosofía jurídica.

La doctrina del Magisterio acerca del Estado y su papel se encuentra más cercana a la perspectiva que hemos expuesto en último lugar¹⁵⁸⁶. Ello es congruente con el hecho de que la doctrina pontificia no tiene como meta la tutela de una determinada realidad temporal, lo cual resulta totalmente ajeno a la función que le es propia¹⁵⁸⁷. Las enseñanzas del Magisterio se dirigen, principalmente, a la función pastoral de mostrar a los fieles la riqueza del Evangelio y sus implicaciones en la vida cotidiana, tanto en el ámbito espiritual como en el profano¹⁵⁸⁸. Precisamente las relaciones entre la fe católica de los fieles y su intervención en las realidades temporales constituye el objeto esencial de la doctrina social de la Iglesia como parte la teología

1586 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 23: “Entendemos aquí por Estado no el que de hecho tiene tal o cual pueblo, sino el que pide la recta razón de conformidad con la naturaleza, por un lado, y aprueban, por otro, las enseñanzas de la sabiduría divina”.

1587 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 76: “La Iglesia, que por razón de su misión y su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana”.

1588 San Agustín inauguró en el siglo la reflexión cristiana sobre el sentido de la historia y de las realidades temporales con su obra *La ciudad de Dios*, escrita con el objetivo de encontrar una explicación a la situación de crisis y caída inminente del Imperio Romano desde la fe católica. Esta genial aportación del obispo de Hipona como precursor de la filosofía de la historia ha sido reconocida, en épocas y desde perspectivas muy distintas, por LEÓN XIII, *Immortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 1: “La atrocidad de esta calumnia [que la Iglesia es enemiga del Estado] armó y aguzó, no sin motivo, la pluma de San Agustín. En varias de sus obras, especialmente en *La ciudad de Dios*, demostró con tanta claridad la eficacia de la filosofía cristiana en sus relaciones con el Estado, que no sólo realizó una cabal apología de la cristiandad de su tiempo, sino que obtuvo también un triunfo definitivo sobre las acusaciones falsas”, PÍO XII, Discurso a los participantes en el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, 7 de septiembre de 1955, 24: “Ya San Agustín se vio profundamente afectado cuando la conquista de Roma por Alarico sacudió al Imperio con las primeras convulsiones que presagiaban su ruina; pero él no había nunca creído que hubiera de durar eternamente. «*Transient quae fecit ipse Deus: quanto citius quod condidit Romulus*, dice (en el sermón *Audivimus nos exhortantem Dominum nostrum*) y en *La ciudad de Dios* ha distinguido netamente la existencia de la Iglesia del destino del Imperio. Esto era pensar en católico”, y BENEDICTO XVI, Discurso a la población de Santosepolcro, 13 de mayo de 2012: “Un proyecto que recuerda la gran visión de la historia de san Agustín en la obra «*La ciudad de Dios*». Cuando los godos de Alarico entraron en Roma y el mundo pagano acusó al Dios de los cristianos de no haber salvado la ciudad *caput mundi*, el santo obispo de Hipona aclaró lo que debemos esperar de Dios, la justa relación entre esfera política y esfera religiosa”.

moral¹⁵⁸⁹, lo cual encuentra su justificación en la naturaleza eminentemente ética del ejercicio del poder en cuanto realización de la justicia como principio de la razón práctica¹⁵⁹⁰.

Abundando en ello, la misión del Magisterio no es la de formular un modelo estructurado y definitivo acerca de cómo se debe ordenar el sistema político de una nación o proponer una categoría de Estado confesional “químicamente puro”¹⁵⁹¹. Por el contrario, la doctrina social católica tiene por objeto formular los principios que, de acuerdo con la moral cristiana y la razón natural, constituyen hitos imprescindibles para la construcción de una convivencia social pacífica y justa que sirva de instrumento para la consecución del bien común en las realidades temporales¹⁵⁹². Si puede valer la metáfora, no se trata de dibujar el interior del círculo de forma detallada sino de trazar una circunferencia exterior dentro de la cual se admite una legítima pluralidad de diseños.

Partiendo de estos presupuestos, la labor que desempeña la enseñanza pontificia sobre el Estado –o sobre la autoridad política en un sentido más amplio– se circunscribe a la valoración de las realidades seculares a la luz de los valores del Evangelio. Por tanto, no se trata de una exposición pormenorizada de las estructuras del poder, sino de fijar los trazos gruesos que se centran en los problemas de fundamentación y legitimidad.

El método que vamos a utilizar al respecto, con la finalidad de explicitar la evolución de la doctrina católica en esta materia, va a pivotar sobre el análisis de textos pertenecientes a tres pontífices que desarrollaron su ministerio en contextos históricos muy diferentes. Y ello sin perjuicio de completar la exposición con puntuales remisiones a otros documentos papales para ilustrar con mayor precisión algunos puntos de la exposición.

En primer lugar, se tomará en consideración las enseñanzas de León XIII, quien durante las dos últimas décadas del siglo XIX protagonizó un importante desarrollo doctrinal acerca de los orígenes, legitimidad y funciones de un Estado que fuera conforme a las exigencias de la fe católica. Para ello haremos una especial referencia a las encíclicas *Diuturnum Illud*, *Inmortale Dei*, *Libertas Praestantissimum* y *Rerum Novarum*. Las mismas se dictaron ante la necesidad de ofrecer una respuesta sistemática frente al surgimiento de los Estados liberales modernos, superando así el simplista esquema de las anteriores condenas vertidas por Pío VI, Gregorio XVI y Pío IX.

A continuación expondremos la doctrina de Pío XII, principalmente localizada en los Radiomensajes de Navidad de los años 1942 y 1944 y el de la *La Solennità* de 1941. Estos discursos fueron pronunciados en plena Segunda Guerra Mundial. En dichas alocuciones, con independencia de asuntos meramente coyunturales, se pretende dar las pautas para la creación de nuevos modelos

1589 JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 41.

1590 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 28.

1591 PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 29 de junio de 2004, n. 393: “La Iglesia se ha confrontado con diversas concepciones de la autoridad, teniendo siempre cuidado de defender y proponer un modelo fundado en la naturaleza social de las personas”.

1592 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 28: “La doctrina social de la Iglesia argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano. Y sabe que no es tarea de la Iglesia el que ella misma haga valer políticamente esta doctrina: quiere servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y, al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella, aun cuando esto estuviera en contraste con situaciones de intereses personales”.

de Estado que sirvieran para hacer frente a la reconstrucción de la vida política y social tras la amarga experiencia de los totalitarismos en auge durante los años treinta de la pasada centuria. De este modo, el cuerpo político elaborado por Pacelli resulta decisivo para comprender el giro del Magisterio en las relaciones de la iglesia con el poder secular.

Por último, concluiremos con el estudio de la encíclica *Centesimus Annus* de Juan Pablo II, cuya motivación responde a las expectativas del mundo contemporáneo tras la caída del comunismo soviético a finales del siglo XX. Se podría decir que este documento, unido a determinadas aportaciones de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* y la declaración *Dignitatis Humanae*, constituyen el núcleo fundamental de la enseñanza de Iglesia Católica sobre el Estado contemporáneo.

El examen de la evolución cronológica del Magisterio permite apreciar, con meridiana claridad, las líneas de continuidad y discontinuidad que se siguen por la enseñanza pontificia como consecuencia de la permanente tensión dialéctica entre novedad y tradición. La imperiosa necesidad de adaptarse a los distintos fenómenos que surgen es una consecuencia lógica de la propia dinámica de la historia que exige nuevas respuestas ante nuevas situaciones, si bien conservando aquellos principios doctrinales imprescindibles para valorar las soluciones más conformes con la dignidad de la persona y el bien común¹⁵⁹³.

Asimismo, el análisis de los diversos textos nos va a permitir reflexionar sobre cuestiones trascendentales de la filosofía política, tales como el origen de la autoridad, los límites del poder, la legitimidad de los regímenes vigentes, las relaciones entre el gobierno civil y las confesiones religiosas o el papel de los derechos humanos en la organización de la *res publica*. Por ello, el decisivo papel del Estado como último garante de los derechos humanos, bien sea como límite para su actividad o como título legitimador de intervención, justifica sobradamente el desarrollo de esta materia en la presente tesis doctoral.

9.2 LEGITIMIDAD DEL ESTADO: ORIGEN Y EJERCICIO DEL PODER.

El estudio de la evolución de la doctrina magisterial sobre el Estado nos muestra un largo camino recorrido en el debate acerca la legitimidad de los poderes públicos. Si bien se ha mantenido constante en el tiempo la referencia a los dos polos esenciales de la cuestión: el origen de la autoridad y su ejercicio, el énfasis principal de la enseñanza pontificia ha evolucionado de forma

1593 JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 3: “Esta doble connotación es característica de su enseñanza en el ámbito social. Por un lado, es *constante* porque se mantiene idéntica en su inspiración de fondo, en sus « principios de reflexión », en sus fundamentales « directrices de acción » y, sobre todo, en su unión vital con el Evangelio del Señor. Por el otro, es a la vez siempre *nueva*, dado que está sometida a las necesarias y oportunas adaptaciones sugeridas por la variación de las condiciones históricas así como por el constante flujo de los acontecimientos en que se mueve la vida de los hombres y de las sociedades”, y BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 12: “No hay dos tipos de doctrina social, una preconiliar y otra postconiliar, diferentes entre sí, sino *una única enseñanza, coherente y al mismo tiempo siempre nueva*. Es justo señalar las peculiaridades de una u otra Encíclica, de la enseñanza de uno u otro Pontífice, pero sin perder nunca de vista la coherencia de todo el *corpus* doctrinal en su conjunto. Coherencia no significa un sistema cerrado, sino más bien la fidelidad dinámica a una luz recibida. La doctrina social de la Iglesia ilumina con una luz que no cambia los problemas siempre nuevos que van surgiendo. Eso salvaguarda tanto el carácter permanente como histórico de este «patrimonio» doctrinal que, con sus características específicas, forma parte de la Tradición siempre viva de la Iglesia”.

notoria con el tiempo. Como tendremos ocasión de examinar más adelante, las enseñanzas sobre la teoría del Estado, que en un primer momento se centraban en el origen del poder, se han desplazado progresivamente hacia la cuestión de su ejercicio en relación con la sociedad y los ciudadanos¹⁵⁹⁴. La influencia de los distintos contextos sociales, como ha sucedido con otras cuestiones abordadas por el Magisterio, ha tenido una notable influencia en la doctrina católica que no debe ser desdeñada. Todo ello se completa con la enumeración y rechazo de diversos “contramodelos” de poder¹⁵⁹⁵, cuya exposición nos servirá -como si del negativo de una fotografía se tratara- para descubrir las razones profundas que motivaron las decisiones adoptadas por la jerarquía eclesiástica respecto las fórmulas de gobierno civil vigentes en cada época.

9.2.1 León XIII: el origen divino de la autoridad.

A la llegada al solio pontificio de León XIII (1878), el panorama histórico-político europeo era el que sigue:

- Durante el último cuarto del siglo XIX se producen fuertes convulsiones sociales coincidentes con un progresivo incremento del activismo de los movimientos comunista y anarquista, los cuales se presentan como factores desestabilizadores del orden vigente¹⁵⁹⁶. Tanto es así que en uno de los documentos pontificios se menciona el magnicidio del zar ruso Alejandro II, fallecido con ocasión de un atentado perpetrado el 13 de marzo de 1881, como motivo para defender una concepción católica del poder¹⁵⁹⁷.

1594 GUTIÉRREZ, J. L., *Manual de ciudadanía cristiana. A la luz de la Doctrina social de la Iglesia*, cit., p. 316, nota 533: “En todo momento la Doctrina Social de la Iglesia ha expuesto este gran capítulo de los deberes y los derechos de la autoridad política. Pero el acento en la expresión pontificia del tema muestra ciertos desplazamientos de intensidad históricamente justificados. En la época de León XIII, el Magisterio social acentuó la sílaba de los derechos del gobernante frente a la revolución. Desde Pío XI hasta ahora, el acento tónico ha cargado sobre los deberes de la autoridad, a causa de los excesos totalitarios, de los abusos del capitalismo, y también del intervencionismo de los partidos, esto es, de los eventuales excesos de intervención del poder público”. Si bien compartimos la idea general de este autor, entendemos necesario discriminar entre los males del totalitarismo, que resultan insalvables de acuerdo con el Magisterio, de los defectos que surgen del capitalismo o la democracia, los cuales deben ser reconocidos y pueden ser reconducidos de forma que no deslegitimen de plano estos sistemas económicos o políticos, como expone Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus Annus*.

1595 Por “contramodelos” políticos entendemos aquellos sistemas de organización del poder que, de forma implícita o explícita y en diversos grados, son rechazados por las enseñanzas pontificias como ilícitos para la estructuración de las realidades temporales. En este sentido, aunque la doctrina eclesiástica no se entiende como competente para organizar el poder secular sí lo es para enjuiciar según valores morales las distintas maneras de estructurar el gobierno de los asuntos temporales. Para comprender esta postura es necesario partir de la distinción entre poder y autoridad, como señala OLLERO, A., *Religión, racionalidad y política*, cit., p. 138: “En el fondo todo el problema ha girado en torno a la incapacidad de mantener la clásica distinción marcada por los conceptos de *potestas* y *auctoritas*. Al poder se llega legítimamente por las urnas; la autoridad moral la reconoce la sociedad por cauces culturales, no necesariamente coincidentes con los políticos. Cuando esto se olvida, es fácil que acabe ejerciéndose un *poder autoritario*, empeñado en imponer por vía jurídica opciones morales contrarias a las socialmente en vigor”. Sobre la conexión entre totalitarismo político y no aceptación de la crítica de las realidades temporales por la Iglesia partiendo de presupuestos éticos, ya se pronunció Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 45: “La cultura y la praxis del totalitarismo... no puede tolerar que se sostenga un *criterio objetivo del bien y del mal*, por encima de la voluntad de los gobernantes y que, en determinadas circunstancias, puede servir para juzgar su comportamiento”.

1596 La Primera Internacional, o Asociación Internacional de Trabajadores, se constituyó el año 1864 en Londres, la insurrección de la Comuna de París se extendió desde el 18 de marzo al 28 de mayo de 1871, y la Segunda Internacional tuvo su origen en Bruselas durante 1889.

1597 LEÓN XIII, *Diuernum illud*, 29 de junio de 1881, 1-2: “Toda Europa ha quedado horrorizada hace muy poco al conocer el nefando asesinato de un poderoso emperador. Atónitos todavía los ánimos por la magnitud de semejante delito, no reparan, sin embargo, ciertos hombres desvergonzados, en lanzar a cada paso amenazas terroristas contra

- En 1870 desaparece la soberanía temporal del Papado sobre los Estados pontificios. Ello conllevó la mentalidad de “prisionero en su propio territorio” de Pío IX y sus sucesores respecto al naciente Estado italiano. Una de los principales deseos del Papa Pecci fue recobrar dicha independencia política como garantía de la libertad de la Santa Sede en el desempeño de su función, para lo cual se entendía indispensable un dominio territorial propio y exclusivo.
- Ante el auge de los Estados laicos, hijos de la Revolución francesa, se propone desde el Magisterio una respuesta basada en presupuestos doctrinales diferentes. Dado el rechazo de las ideas liberales expresado en las condenas formuladas por Pío VI, Gregorio XVI y Pío IX, la alternativa pasa por un modelo cuya fundamentación se busca en las doctrinas medievales -o de comienzos de la Edad Moderna- defensoras del origen divino del poder, proporcionándole así una legitimación teocrática que deberá ser correspondida con un decidido apoyo estatal a la propagación de la religión católica¹⁵⁹⁸.

La doctrina sobre la fuente legitimadora del poder constituye para León XIII el núcleo esencial de la teoría del Estado. El punto fundamental en el que basa su Magisterio es en el origen divino de la autoridad política¹⁵⁹⁹, lo que implica una serie de consecuencias prácticas en orden a los comportamientos –interpretados como deberes morales recíprocos- entre gobernantes y gobernados, así como una oposición frontal respecto a las teorías que defienden la soberanía popular como fundamento del poder político.

La reflexión sobre la base de la autoridad se argumenta tanto desde datos propios de la Revelación cristiana como en apelaciones a la razón natural. Desde el punto de vista teológico, se incluyen citas

los demás reyes de Europa (...) Por esto, habiendo sido puestos por la gracia de Dios al frente de la Iglesia católica como custodio e intérprete de la doctrina de Cristo, Nos juzgamos, venerables hermanos, que es incumbencia de nuestra autoridad recordar públicamente qué es lo que de cada uno exige la verdad católica en esta clase de deberes [entre los príncipes y los pueblos]”.

1598 ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., “León XII y la restauración del orden cristiano en Europa”, en AA. VV. (De la Loma, E. et alii, dirs.), *Dos mil años de evangelización: Los grandes ciclos evangelizadores. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 447, nota 9: “En efecto, en confrontación con el Liberalismo, surge la Teología de la Restauración, cuyas características serán un retorno a la neoescolástica, una relectura de Trento subrayando especialmente los aspectos más societarios de su doctrina, una apropiación por la eclesiología de nociones del mundo político y, sobre todo, una concentración del problema de las relaciones Iglesia-mundo en la reflexión en torno al papel y misión del papa en la Iglesia. Estas características configuran de un modo nuevo la eclesiología de sociedad perfecta en lo que se ha llamado *ultramontanismo* (...) El ultramontanismo considera que... el justo orden social fundado en principios cristianos (la monarquía tradicional) se funda en la soberanía del Papa, representante de la autoridad de Dios (De Maistre)”.

1599 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 3: “Muy diferente es en este punto la doctrina católica, que pone en Dios, como un principio natural y necesario, el origen del poder político”, e *Immortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 2: “Por consiguiente, es necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija. Autoridad que, como la misma sociedad, surge y deriva de la Naturaleza, y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor. De donde se sigue que el poder público, en sí mismo considerado, no proviene sino de Dios”. Con ello sigue la doctrina tradicional de SANTO TOMÁS DE AQUINO, (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, III, 1, Ed. Imprenta y Librería de D. A. Izquierdo, Sevilla, 1861, pp. 193-195: “...todo poder emana de Dios, como dominador soberano. De tres modos, que el mismo Filósofo indica, se prueba esta verdad. Como ser, como motor y como fin (...) Por consiguiente, del mismo modo que todo ser depende del primer ser, que es la primera causa, así también todo poder de la criatura viene de Dios, como del primer Soberano y del primer ser (...) Esto mismo sucede en un soberano, porque no hay autoridad donde no hay superioridad o poder; luego toda autoridad se deriva del poder increado, que reside en Dios, como antes hemos dicho, resultando siempre la misma fuerza del razonamiento”.

de textos del Antiguo y Nuevo Testamento junto a la doctrina de los Santos Padres, con especial hincapié en la idea de obediencia a los gobernantes y la lealtad debida a los mismos¹⁶⁰⁰. Respecto a los argumentos estrictamente racionales, entiende que existen dos datos derivados de la naturaleza humana que corroboran las tesis cristianas acerca del Estado¹⁶⁰¹:

- El hombre es por naturaleza un ser social que nace para desarrollar sus facultades a través de la relación con sus semejantes. La impronta aristotélica, posteriormente asumida por Santo Tomás de Aquino, resulta evidente en este argumento¹⁶⁰².
- Si la vida comunitaria es una cualidad esencial de los seres humanos, ello implica la necesidad de una organización jerarquizada¹⁶⁰³. Para lograr una pacífica convivencia, unos miembros adoptan las decisiones necesarias para su gobierno y otros las acatan. De esta manera se estructura una sociedad claramente dividida entre gobernantes y gobernados.

De acuerdo con dichos criterios, las autoridades ejercen el poder como participación del mismo poder de Dios, en quien deben fijar su modelo, alcanzando de este modo una dignidad trascendente en el ejercicio de su misión¹⁶⁰⁴, mientras que los gobernados se encuentran obligados admitir sus

1600 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 5-6.

1601 *Ibidem*, 7: “En efecto, es la naturaleza misma, con mayor exactitud Dios, autor de la Naturaleza, quien manda que los hombres vivan en sociedad civil... Ahora bien: no puede ni existir ni concebirse una sociedad en la que no haya alguien que rija y una las voluntades de cada individuo, para que de muchos se haga una unidad y las impulse dentro de un recto orden hacia el bien común. Dios ha querido, por tanto, que en la sociedad civil haya quienes gobiernen a la multitud”, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 2: “El hombre está ordenado por la Naturaleza a vivir en comunidad política. El hombre no puede procurarse en la soledad todo aquello que la necesidad y la utilidad de la vida corporal exigen, como tampoco lo conducente a la perfección de su espíritu. Por esto la providencia de Dios ha dispuesto que el hombre nazca inclinado a la unión y asociación con sus semejantes, tanto doméstica como civil, la cual es la única que puede proporcionarle la perfecta suficiencia para la vida. Ahora bien: ninguna sociedad puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común. Por consiguiente, es necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija. Autoridad que, como la misma sociedad, surge y deriva de la Naturaleza, y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor”, y *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 35: “La reconocida cortedad de las fuerzas humanas aconseja e impele al hombre a buscarse el apoyo de los demás... En virtud de esta propensión natural, el hombre, igual que es llevado a constituir la sociedad civil, busca la formación de otras sociedades entre ciudadanos, pequeñas e imperfectas, es verdad, pero de todos modos sociedades”.

1602 De hecho, el argumento esgrimido por LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 7, sobre la facultad de hablar como elemento característico de la sociabilidad humana, reitera la enseñanza de ARISTÓTELES, (Trad. García, C. y Pérez, A.), *Política*, I, 2, *cit.*, p. 62: “La razón de que un hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra... En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y de lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad” y SANTO TOMÁS DE AQUINO, (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, I, 1, *cit.*, pp. 3 y 5-6: “Inherente es a la naturaleza del hombre, ser social y creado para ser regido por leyes sociales (...) Otra prueba evidente de lo que venimos diciendo, es la circunstancia de ser exclusivamente propio del hombre el uso de la palabra, por medio de la cual puede comunicar sus pensamientos a los demás seres de su especie... el hombre, puede comunicar su pensamiento mucho mejor que ninguno otro animal, aun de los que como la grulla, la hormiga y la oveja parece que viven en sociedad”.

1603 SANTO TOMÁS DE AQUINO, (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, I, 1, *cit.*, pp. 6 y 8: “Siendo natural, que el hombre viva en sociedad, debe haber en ella todo cuanto sea necesario para su gobierno; porque si en una sociedad nadie se ocupara mas que de si mismo, pronto se disolverla, a no ser que hubiera uno que la detuviera en su perdición, consagrándose al régimen y dirección de los intereses comunes (...) Es, pues, necesario que en toda sociedad, haya un poder directivo”.

1604 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 9: “Porque si el poder político de los gobernantes es una participación del poder divino, el poder político alcanza por esta misma razón una dignidad mayor que la

dictados como un auténtico deber moral¹⁶⁰⁵. El control o garantía que se fija en relación con el cumplimiento de sus deberes por los gobernantes es la apelación a su conciencia, ya que quedan sometidos al inapelable juicio de Dios respecto a la fidelidad en el ejercicio de su cargo¹⁶⁰⁶. Este criterio sigue la distinción prevista por el Aquinate quien defiende que el monarca no está sujeto al poder coactivo de la ley, puesto que en él reside el monopolio de la coacción y “*nadie puede coaccionarse a sí mismo*”, pero sí queda obligado por el poder directivo de la norma debido a consideraciones teológico-morales que exigen de la autoridad que guíe con su ejemplo a los súbditos¹⁶⁰⁷.

Como se puede apreciar, el Pontífice tiene una concepción paternalista del poder¹⁶⁰⁸. Esta orientación de las encíclicas leoninas responde preferentemente a un modelo de filosofía política pensado para los esquemas de la monarquía absoluta modulada por la influencia ilustrada —como expresa el conocido aforismo: “todo para el pueblo, pero sin el pueblo”—, de forma que el monarca que ostenta la legitimidad de origen divino asume la obligación moral de comportarse de una forma benévola con los súbditos al modo de padre cariñoso en relación con sus hijos. En última instancia se reproduce el planteamiento de los iusnaturalistas prerrevolucionarios, los cuales atribuían a los derechos naturales un valor meramente teórico y dejaban su aplicación práctica al albur del monarca

meramente humana... la dignidad verdadera y sólida, la que es recibida por un especial don de Dios”, e *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 8: “La autoridad de los gobernantes queda revestida de un cierto carácter sagrado y sobrehumano...”.

1605 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 9-10, e *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 2: “De esta manera, la majestad del poder se verá acompañada por la reverencia honrosa que de buen grado le prestarán los ciudadanos. Convencidos éstos de que los gobernantes tienen su autoridad recibida de Dios, se sentirán obligados en justicia a aceptar con docilidad los mandatos de los gobernantes y a prestarles obediencia y fidelidad...”. Esta comprensión jerárquica de la sociedad también fue defendida por SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 104, a. 1, *cit.*, p. 211: “...según el orden del derecho natural, los súbditos deben obedecer a los superiores”.

1606 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 12: “Por esta causa las Sagradas Letras avisan a los príncipes que ellos también tienen que dar cuenta algún día al Rey de los reyes y Señor de los señores. Si abandonan su deber, no podrán evitar en modo alguno la severidad de Dios” e *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 2: “Si las autoridades degeneran en un gobierno injusto, si incurren en abusos de poder o en el pecado de soberbia y si no miran por los intereses del pueblo, sepan que deberán dar estrecha cuenta a Dios. Y esta cuenta será tanto más rigurosa cuanto más sagrado haya sido el cargo o más alta la dignidad que hayan poseído. A los poderosos amenaza poderosa inquisición”. SANTO TOMÁS DE AQUINO, (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, I, X, *cit.*, pp. 63-64: “Siendo tan grande el premio reservado en la bienaventuranza celestial, a los reyes que se conducen bien en el gobierno de sus Estados, deben cuidar con sumo esmero de no caer en los excesos de la tiranía. Nada mas aceptable para ellos que ser trasladados a los cielos en virtud de la autoridad excelsa con que han sido sublimados en la tierra (...) Solo un loco o un infiel, puede desconocer cuan gran necedad es perder los bienes supremos y eternos, por los mezquinos y vanos intereses del mundo”.

1607 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 96, a. 5, *cit.*, pp. 752-753: “Por eso, ante el juicio de Dios, el príncipe no está exento de la ley en cuanto poder directivo de la misma, aunque ha de cumplirla voluntariamente y no por coacción”.

1608 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 12: “Propónganse [los príncipes] la imagen de Dios en la administración de la república, gobiernen el pueblo con equidad y fidelidad, y mezclen la caridad paterna con la severidad necesaria”, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 2: “Por tanto, el poder debe ser justo, no despótico, sino paterno, porque el poder justísimo que Dios tiene sobre los hombres está unido a su bondad de Padre”, y *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 26: “Y, puesto que el poder proviene de Dios y es una cierta participación del poder infinito, deberá aplicarse a la manera de la potestad divina, que vela con solicitud paternal no menos de los individuos que de la totalidad de las cosas”. Esta visión paternalista del gobernante fue también utilizada por SANTO TOMÁS DE AQUINO, (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, I, I, *cit.*, pp. 11-12: “Hay ciertas semejanzas entre el rey y el padre de familia, y en virtud de ellas los reyes son llamados algunas veces padres de los pueblos”, sin embargo este componente aparece de forma más acusada en el Magisterio leonino puesto que el Aquinate pondera la concurrencia de similitudes y diferencias.

clemente y humanitario¹⁶⁰⁹. De este modo, se pretenden aplicar soluciones doctrinales propias del final del siglo XVII y principios del siglo XVIII a problemas que surgen a finales del XIX, cuando ya se habían consolidado las democracias liberales en Europa occidental¹⁶¹⁰.

Por ello, no puede resultar extraño el choque frontal con la concepción del poder propia del liberalismo político que León XIII denomina “Derecho nuevo”¹⁶¹¹, cuyas raíces se localizan en la Reforma protestante y sus últimas consecuencias latan en las corrientes del socialismo, comunismo y nihilismo¹⁶¹². Al respecto, no deja de sorprender la amalgama que hace el Pontífice de doctrinas tan diversas en sus fundamentos, cuya única explicación sería la de identificar todas las corrientes ideológicas contrarias a la confesionalidad católica -concebida en términos de Cristiandad medieval- de forma esquemática y sin mayor distinción¹⁶¹³.

1609 CONTRERAS PELÁEZ, F. J., “Los derechos humanos como versión moderna de la ley natural (I)”, en AA. VV. (Dir. CONTRERAS PELÁEZ, F. J.), *El sentido de la libertad*, cit., p. 152: “Los iusnaturalistas centroeuropeos del XVII-XVIII cumplen sólo imperfectamente... que en caso de que el poder constituido (en la época, reyes absolutos) vulnera los derechos, a los ciudadanos les quede la posibilidad de la crítica o la rebelión. Dicho de otra forma: Puffendorf, Thomasius y Wolff confían a los propios monarcas y a sus leyes positivas el desarrollo de los derechos naturales... Estos autores no cuestionan el sistema de la monarquía absoluta; en este sentido, su ideal político parece ser el “despotismo ilustrado”: autócratas benévolos que, convencidos por los filósofos de los principios del derecho natural, los aplican prudentemente en su gobernación”, y SHOOYNAS, M. (Trad. De Gobbi, B.), “Implicaciones políticas de la antropología tomista”, en AA. VV., *Doctor Communis*, Ed. Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, El Vaticano, 2002, p. 132: “Todavía en el siglo XVII, Bossuet, procediendo siempre a partir de las mismas premisas, tomará cuidado en elaborar una distinción – por lo demás útil – entre poder absoluto y poder arbitrario. El poder real es absoluto en función de su origen divino, y es por eso que el Rey no tiene que rendir ninguna cuenta a su pueblo, aunque debe temer el juicio de Dios y no puede por lo tanto gobernar según sus caprichos”.

1610 Esta visión leonina de un poder político paternalista ha sido explicada como un vestigio histórico por LECLERQ, J., *La libertad de opinión y los católicos*, cit., p. 167: “Hay que señalar que desde el final de las persecuciones del Imperio romano, el cristianismo siempre se introdujo en los pueblos ayudado por la protección de los soberanos. En tiempos de la Reforma siguieron católicos los países cuyo príncipe continuó fiel a Roma. Después de tan larga experiencia, los católicos -tanto la jerarquía de obispos y papas como los fieles- estaban convencidos de que la protección del Estado era el primer elemento necesario para la conservación de la fe”, y COURTNEY, J., (Trad. De Pablo, B.), “Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, cit., pp. 164-165: “... León XIII estaba fuertemente influenciado por la noción histórica del poder político personal, ejercido de manera paternalista sobre la sociedad, como sobre una gran familia (...) Es preciso notar que esta concepción de las relaciones políticas está ligada, tanto en la teoría como en la historia, sólo a la institución de la monarquía hereditaria”. En cuanto a su desfase con la época contemporánea, ha sido objeto de análisis por PAVAN, P., (Trad. De Pablo, B.), “El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales” cit., p. 228: “... la concepción paternalista del Estado, es decir, una concepción del Estado en la cual se ha llegado a considerar las relaciones entre súbditos y soberano como si fueran de la misma naturaleza que las que hay entre un hijo y su padre (...) Pero en los tiempos modernos ha nacido, o tiene a nacer, un Estado constitucional, democrático y social en el que la autoridad política no se concentra en una persona, sino que se personifica en una institución”.

1611 LEÓN XIII en *Aeterni Patris*, 4 de agosto de 1879: “Todo lo relativo a la genuina noción de la libertad, que hoy degenera en licencia, al origen divino de toda autoridad, a las leyes y a su fuerza, al paternal y equitativo imperio de los Príncipes supremos, a la obediencia a las potestades superiores, a la mutua caridad entre todos; todo lo que de estas cosas y otras del mismo tenor es enseñado por Tomás [de Aquino], tiene una robustez grandísima e invencible para echar por tierra los principios del nuevo derecho, que, como todos saben, son peligrosos para el tranquilo orden de las cosas y para el público bienestar”, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 2: “La novedad [el liberalismo y sus derechos] añadida modernamente, si hemos de decir la verdad, no es más que una auténtica corrupción producida por las turbulencias de la época y por la inmoderada fiebre de revoluciones”.

1612 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 17.

1613 CAMACHO, I., “Propuestas históricas del Pensamiento Social Cristiano en tiempos de crisis económica”, *Revista de Fomento Social*, nº 69, Ed. ETEA, Córdoba, 2014, p. 45: “Hay ahí detrás una lectura de la historia, que subyace a muchos documentos de la Doctrina Social de la Iglesia, según ella, el origen de todos los males de la sociedad moderna está en la Reforma protestante, que dio lugar a aquel principio de libertad que ha ido inspirando todas las estructuras de la sociedad y las costumbres”. En justicia debemos añadir que esta visión fue superada por el Magisterio, como mínimo, desde mediados del siglo XX.

Las principales tesis que sostiene el Derecho Nuevo son las siguientes¹⁶¹⁴:

- La soberanía política reside en la voluntad popular.
- La autoridad de los gobernantes debe ejercerse como mandato o delegación de los ciudadanos, que siempre se lleva a cabo en nombre del pueblo.
- Por consiguiente, el pueblo puede revocar a los gobernantes cuando así lo decida.
- Todos los hombres son iguales tanto en su naturaleza como en el derecho a participar en las decisiones políticas.
- Las personas pueden obrar y pensar libremente lo que quieran, en tanto que ningún ser humano está sometido ni debe obedecer a otro.

Asimismo, el Pontífice señala como nociones básicas de este nuevo sistema constitucional las ideas de “contrato social” y “estado de la naturaleza” que fueron adoptadas, entre otros, por Locke y Rousseau¹⁶¹⁵. Estos conceptos, propios del liberalismo clásico, son rechazados en base a dos argumentos: el primero es que contradicen la sociabilidad natural del ser humano, por lo que resulta erróneo considerar a las personas como elementos aislados entre sí y, en segundo término, porque se trata de una ficción inventada que, al no responder a la realidad de las cosas, otorga a la autoridad política una legitimidad y solidez moral muy inferior a la que se deriva del origen divino del poder¹⁶¹⁶.

A pesar de la contraposición que León XIII marca entre el liberalismo político y la filosofía cristiana, a nuestro parecer ambas construcciones no resultan radicalmente incompatibles con el pensamiento tomista¹⁶¹⁷.

Respecto al “contrato social” como expresión de la voluntad del pueblo dirigida a la elección del régimen político, Santo Tomás admite que las personas, ejercitando sus facultades racionales, participen en la elección del gobierno que consideren más adecuado a su idiosincrasia histórica y cultural¹⁶¹⁸. El consenso popular se valora por el Doctor Angélico como un requisito imprescindible

1614 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 3, e *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 10.

1615 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 8: “Los que pretenden colocar el origen de la sociedad civil en el libre consentimiento de los ciudadanos, poniendo en esta fuente el principio de toda autoridad política, afirman que cada hombre cedió algo de su propio derecho y que voluntariamente se entregó el poder de aquel a quien había correspondido la suma total de aquellos derechos”.

1616 *Ibidem*, 8 y 17.

1617 No pretendemos afirmar que el contrato social y el estado de la naturaleza fueran expresamente admitidos por Santo Tomás en sus obras, cosa imposible puesto que surgieron varios siglos más tarde, sino que pueden ser conciliados con las líneas básicas del pensamiento político del Aquinate.

1618 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 105, a. 1, *cit.*, p. 864: “La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía —por cuanto es uno el que preside a toda la nación—, la aristocracia —porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder— y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto éstos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige”. Sobre la integración en el pensamiento tomista de la idea de contrato social apunta BEUCHOT, M., “Santo Tomás de Aquino: Del Gobierno de los Príncipes”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 12, Ed. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2005, p. 103: “Es [el hombre], como ya había dicho Aristóteles, por naturaleza social; pero, a diferencia del estagirita, el aquinate insiste en que el hombre no hace la sociedad sólo por instinto natural, sino que dado que tiene razón, elige la forma de hacer sociedad, por ejemplo el tipo de gobierno, etc.; por ello puede hablarse de un cierto contrato social ya en Santo Tomás (...) Y como el tipo de gobierno es el que da la forma a la sociedad, al ser elegido racionalmente, esto es, no

para alcanzar la paz social que persigue la autoridad temporal¹⁶¹⁹. Incluso llega a considerar que la potestad de generar leyes orientadas al bien común corresponde al pueblo o quien haga sus veces como representante¹⁶²⁰. De este modo, se admite como lícito el derrocamiento si el gobernante incumple el pacto que ha suscrito con los gobernados y abusa de su autoridad¹⁶²¹. Por tanto, la tesis aristotélico-tomista de la naturaleza social del hombre resultaría compatible con una versión matizada del “contractualismo” que no tenga por objeto explicar el origen del poder sino su legitimidad y forma de ejercicio¹⁶²².

El “estado de la naturaleza” puede conciliarse con la natural sociabilidad humana, aunque en principio parezcan tesis radicalmente incompatibles¹⁶²³. Resulta evidente que la hipótesis de una situación originaria de los individuos al margen de la comunidad constituye un artificio intelectual, pero no es menos cierto que dicha conjetura pretende dar fundamento mítico a una idea básica: la persona tiene derechos inalienables que no pueden ser suprimidos por la autoridad, puesto que la preceden en el orden de la jerarquía política¹⁶²⁴. En este sentido, más que de una prioridad temporal

de manera natural, sino cultural, Tomás está dejando abierta la puerta para la noción de pacto o contrato social entre los ciudadanos”, y a favor del componente democrático del pensamiento escolástico se ha pronunciado PEREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, cit., p. 194: “Es conocida, por ejemplo, la reciente revisión historiográfica que sitúa el intelectualismo aristotélico-tomista: de una parte, como el punto de arranque en el Medievo para afirmar la presencia del pueblo en el gobierno, y, de otra, como inicio de un movimiento doctrinal democrático que a través de Hooker desemboca en las tesis de Locke”.

1619 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 105, a. 1, cit., p. 864: “Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en II *Polit*”.

1620 *Ibidem*, I-II, q. 90, a. 3, cit., p. 706: “Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo, ya a alguien que haga sus veces. Por tanto, la institución de las leyes pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona que tiene el cuidado del mismo”, y I-II, q. 96, a. 5, cit., p. 751: “A su vez las leyes pueden ser injustas... al quebrantar cualquiera de las tres condiciones señaladas...ya sea la del autor, como cuando el gobernante promulga una ley que sobrepasa los poderes que tiene encomendados”. Según MIRETE, J. L., “Pacto social en Santo Tomás de Aquino” *Anales de Derecho*, nº 16, Ed. Universidad de Murcia, Murcia, 1998, p. 156: “Ahora bien, [para Santo Tomás de Aquino] la potestad política a que hacemos referencia, siendo de origen divino, reside inmediatamente en la “*communitas*”, en la mayoría de los ciudadanos, en el pueblo, que a su vez delega esta “potestas” en el gobernante o gobernantes”.

1621 SANTO TOMÁS DE AQUINO (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, I, 6, cit., pp. 36 y 37.

1622 RHONHEIMER, M., *Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*, Ed. Catholic University of America Press, Baltimore, 2013, pp. 99-102.

1623 Conviene aclarar que el estado de la naturaleza no es más que la versión secularizada de la imagen del Paraíso perdido, descrito en los primeros capítulos del libro del Génesis, como mantiene RODRÍGUEZ MOLINERO, M., “Los derechos humanos como subjetivización del contenido del derecho natural”, *Persona y Derecho*, nº 23, cit., 1990, p. 300, refiriéndolo a las teorías de Locke, Hobbes y, sobre todo, Rousseau..

1624 HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l'homme*, cit., pp. 12-13: “Evidentemente, cada cual aprecia la dificultad que hay en postular este estado pre-social: pocos autores por cierto lo han interpretado principalmente en su sentido histórico, como el origen real de las sociedades; numerosos lo han considerado más bien una hipótesis sobre la organización del poder legítimo... todo sucede *como si*, en efecto, nosotros obedeciéramos a las diferentes autoridades (que dictan normas) sobre la base de un contrato originario; sin embargo, no ignoramos que éste último no ha existido jamás, que por lo que nos concierne individualmente, hemos nacido en una sociedad ya establecida (en absoluto hemos “*entrado*” en ella por un contrato); y que en lo que concierne al origen real de los Estados de derecho contemporáneos, se hunde en la noche de los tiempos, en una historia más marcada en todo caso por las violencias y las conquistas que por la tranquila filosofía contractualista. Pero al mismo tiempo, si el poder (...) ¿Qué quiere decir esto sino que estos derechos, para nosotros, existen “antes” que la institución del Estado, en la misma medida que un contrato los formalizaría para garantizarlos mejor”, y BOBBIO, N. (Trad. De Asís, R.), *El tiempo de los derechos*, cit., p. 162: “Sólo con la hipótesis de un estado originario sin sociedad ni estado, en el que los hombres viven sin otras leyes que las leyes naturales que no son impuestas por una autoridad externa sino que son obedecidas en conciencia, se puede sostener el audaz principio contraintuitivo y claramente antihistórico de que los hombres nacen libres e iguales, como se lee en las palabras con las que la Declaración inicia solemnemente”.

se trataría de la primacía ontológica de la persona sobre el Estado y su ordenamiento positivo¹⁶²⁵. Atendiendo a dicha finalidad, se da plena coincidencia con la perspectiva tomista que defiende la dignidad de los fines del ser humano por encima de las decisiones del poder público¹⁶²⁶. De acuerdo con lo expuesto, podemos concluir que el desencuentro entre Santo Tomás y el liberalismo racionalista radica en la construcción argumentativa, pero puede salvarse si se atiende a la perspectiva teleológica común: la autonomía de la persona como ser racional, la cual tiene derecho a un ámbito libre de imposiciones coactivas del aparato gubernamental para el desarrollo de sus potencialidades. En definitiva, se trataría de distinguir entre la sociabilidad de la persona, como rasgo connatural al género humano, y la coyunturalidad histórica de las diversas formas de gobierno, como factor cultural y variable. Esta diversidad se plasma en dos realidades diferentes: la sociedad como comunidad civil y el Estado como forma política que se adopta para regirla¹⁶²⁷.

El rechazo de la idea de la soberanía popular y la consiguiente subordinación del poder político a la voluntad de la mayoría de los ciudadanos, tal y como se expone en las encíclicas leoninas, responde a una identificación sin matices del liberalismo político con la filosofía racionalista y el materialismo naturalista¹⁶²⁸.

Sensu contrario, se defiende por el Papa Pecci que una visión cristiana –o católica, utilizando una terminología más precisa- del poder sólo es compatible con fórmulas de gobierno basadas en la legitimación divina de la autoridad. Con ello se adopta un criterio fuertemente tributario de los sistemas hierocráticos medievales¹⁶²⁹, en detrimento de la autonomía entre lo sagrado y lo secular como elemento esencial de la tradición evangélica. De este modo se fosiliza una solución coyuntural que pudo resultar acertada para determinados períodos históricos, como el que siguió a la inestabilidad de las invasiones bárbaras, pero que había dejado de tener virtualidad práctica en el nuevo contexto socio-político.

La legitimidad del poder político radica en su origen, dado su carácter trascendente. Dicha doctrina

1625 HERVADA, J., “Los derechos fundamentales del fiel a examen”, *Fidelium Iura*, nº 1, 1991, *cit.*, pp. 226-227: “Que la persona es anterior a la comunidad política quiere decir que tiene una esfera de ser y de fines no absorbida por la sociedad civil y, por lo tanto, que posee un núcleo de posibilidades de acción, no cedidas ni concedidas por la comunidad política, porque es anterior o preexistente a esa pretendida cesión o concesión. En otras palabras, la persona no es totalmente comunidad política (que es la tesis básica del totalitarismo), antes bien tiene una esfera de fines propios no absorbibles por el Estado. Bien, pero insisto; respecto a los derechos fundamentales, ¿qué significa “anterior”? Pues no significa otra cosa sino que son derechos naturales, innatos o inherentes a la condición de persona y, en consecuencia, preexisten, son anteriores al derecho positivo. La anterioridad se refiere a la positivación y formalización por parte del ordenamiento”.

1626 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 21, a. 4, *cit.*, p. 215: “El hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas”. Con dicha afirmación el Doctor Angélico desautoriza cualquier fórmula de Estado totalitario, como acertadamente señala MARITAIN, J. (Trad. Mendizábal, A.), *Humanismo integral*, *cit.*, pp. 175-176.

1627 MARITAIN, J. (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, *cit.*, pp. 23-32, distingue entre el cuerpo o sociedad política, que constituye un todo, y el Estado, que no sería más que una parte especializada de dicho todo encargada de su gobierno y dirección. Por tanto el Estado se encuentra al servicio del hombre y no a la inversa, dado que se encuentra en una relación instrumental respecto del cuerpo político integrado por los ciudadanos de la nación.

1628 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 12. Las condenas del pensamiento liberal, formuladas por Gregorio XVI y Pío IX, fueron expresamente reproducidas por LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 16.

1629 SANTO TOMÁS DE AQUINO (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, II, 16, *cit.*, pp. 187-188 y 190: “El rey no sólo debe proteger a la religión como hombre y como señor, sino también por su cualidad de rey (...) La Historia demuestra que en todos tiempos y naciones hubo tres cosas que estuvieron íntimamente unidas, el culto divino, la sabiduría de las escuelas y el poder temporal”.

no ignora las exigencias derivadas de un correcto ejercicio de la autoridad, si bien la inobservancia de una adecuada tutela del bien común por las autoridades sólo tiene como consecuencia práctica el castigo divino. Por tanto, se rechaza sin ambages la posibilidad de que un abusivo ejercicio del poder autorice la sublevación contra el régimen constituido. Este enfoque provoca fuertes contradicciones puesto que los súbditos no están obligados en conciencia a obedecer los mandatos que vulneren la ley divina o natural¹⁶³⁰, pero en tales casos queda proscrito el derecho de rebelión o resistencia¹⁶³¹.

Conforme a lo expuesto, podemos concluir que la doctrina leonina defiende una concepción estática de la legitimidad del poder, la cual se mantiene a pesar del incumplimiento de los deberes del gobernante con los ciudadanos. Dicha perspectiva es el resultado de considerar que el motivo principal de la crisis entre la Iglesia y el Estado durante el siglo XIX radica en la negación del principio de autoridad¹⁶³².

9.2.2 Pío XII: del origen de la autoridad a la legitimidad de su ejercicio.

Medio siglo más tarde, la situación política –del mundo, en general, y de Europa, en particular– había experimentado importantes transformaciones: dos guerras mundiales, el triunfo de la revolución soviética, una crisis económica de proporciones planetarias y, sobre todo, el auge de los totalitarismos durante las década de los treinta, hicieron evolucionar la perspectiva del Magisterio sobre el orden secular.

Pío XII también abordará la cuestión la legitimidad del Estado y su perspectiva, aunque

1630 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 11: “Una sola causa tienen los hombres para no obedecer: cuando se les exige algo que repugna abiertamente al derecho natural o al derecho divino (...) Sin embargo, los que así obran [desobedeciendo leyes injustas] no pueden ser acusados de quebrantar la obediencia debida, porque si la voluntad de los gobernantes contradice a la voluntad y las leyes de Dios, los gobernantes rebasan el campo de su poder y pervierten la justicia. Ni en este caso puede valer su autoridad, porque esta autoridad, sin la justicia, es nula”, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 10: “Pero cuando no existe el derecho de mandar, o se manda algo contrario a la razón, a la ley eterna, a la autoridad de Dios, es justo entonces desobedecer a los hombres para obedecer a Dios”, y *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 35: “...pero [el Estado] habrá de proceder con toda cautela, no sea que viole los derechos de los ciudadanos o establezca, bajo apariencia de utilidad pública, algo que la razón no apruebe, ya que las leyes han de ser obedecidas sólo en cuanto estén conformes con la recta razón y con la ley eterna de Dios”.

1631 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 2 y 17: “Despreciar el poder legítimo, sea el que sea el titular del poder, es tan ilícito como resistir a la voluntad de Dios. Quienes resisten a la voluntad divina se despeñan voluntariamente en el abismo de su propia perdición. «Quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación». Por tanto, quebrantar la obediencia y provocar revoluciones por medio de la fuerza de las masas constituye un crimen de lesa majestad, no solamente humana, sino también divina (...) De estas declaraciones pontificias lo que debe tenerse presente, sobre todo, es que... el derecho de rebelión es contrario a la razón...”. No obstante, parece encontrarse una cierta incoherencia entre tales afirmaciones y la contenida en la encíclica del mismo Pontífice *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 34: “No condena tampoco la Iglesia el deseo de liberarse de la dominación de una potencia extranjera o de un tirano, con tal que ese deseo pueda realizarse sin violar la justicia”. ¿Cómo puede liberarse una nación de un tirano que es titular del poder instituido sin ejercer el derecho a la rebelión? He ahí un dilema prácticamente irresoluble.

1632 ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., “León XII y la restauración del orden cristiano en Europa”, *cit.*, pp. 445-446. Una rectificación de esta postura, basándose en la contingencia de los modelos políticos temporales, se puede apreciar en BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2005: “En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes —por ejemplo, ciertas formas concretas de liberalismo o de interpretación liberal de la Biblia— necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable”.

aparentemente mantenga una perfecta continuidad con el Magisterio leonino, revela un progresivo desplazamiento del núcleo del debate hacia el recto ejercicio del poder:

“El orden mismo absoluto de los seres y de los fines, que presenta al hombre como persona autónoma, es decir, como sujeto de deberes y de derechos inviolables, raíz y término de su vida social, abraza igualmente al Estado como sociedad necesaria, revestida de la autoridad, sin la cual no podría ni existir ni vivir (...) Y puesto que aquel orden absoluto, a la luz de la sana razón, y especialmente a la luz de la fe cristiana, no puede tener otro origen que un Dios personal, Criador nuestro, se sigue que la dignidad del hombre es la dignidad de la imagen de Dios, la dignidad del Estado es la dignidad de la comunidad moral que Dios ha querido, y que la dignidad de la autoridad política es la dignidad de su participación de la autoridad de Dios”¹⁶³³.

“La autoridad política no ha dispuesto jamás de un defensor más digno de confianza que la Iglesia católica; porque la Iglesia funda la autoridad y el estado sobre la voluntad del Creador, sobre el mandamiento de Dios. Precisamente porque atribuye a la autoridad pública un valor religioso, la Iglesia se ha opuesto a la arbitrariedad del Estado, a la tiranía bajo todas sus formas”¹⁶³⁴.

“Porque el poder político, como sabiamente enseña en la encíclica Inmortale Dei nuestro predecesor León XIII, de piadosa memoria, ha sido establecido por el supremo Creador para regular la vida pública según las prescripciones de aquel orden inmutable que se apoya y es regido por principios universales; para facilitar a la persona humana, en esta vida presente, la consecución de la perfección física, intelectual y moral, y para ayudar a los ciudadanos a conseguir el fin sobrenatural, que constituye su destino supremo”¹⁶³⁵.

En estos textos se proclama el origen divino de la autoridad pero, al mismo tiempo, incorporan novedades de singular importancia en el enjuiciamiento a la doctrina tradicional sobre los gobiernos temporales.

Primeramente, se hace especial hincapié en que el carácter trascendente del orden político condiciona de forma ineludible su ejercicio por parte del Estado¹⁶³⁶, adquiriendo dicha afirmación un valor central en el discurso pontificio. Con ello se pasa de una lógica estática -o restauracionista- del poder a otra más dinámica, en la cual adquiere una importancia decisiva que el ejercicio de la autoridad responda efectivamente a los deberes que le exige su fundamento trascendente y, por tanto, se rechaza radicalmente la arbitrariedad o el despotismo. Así, el foco de la teoría sobre el Estado comienza un desplazamiento desde la legitimidad del poder constituyente hacia el mantenimiento de unos estándares mínimos de bien común por el régimen constituido¹⁶³⁷.

1633 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1944, II.

1634 PÍO XII, Discurso a los participante en el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, 7 de septiembre de 1955, 14.

1635 PÍO XII, *Summi Pontificatus*, 20 de octubre de 1939, 44.

1636 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1944, II: “Ninguna forma de Estado puede dejar de tener cuenta de esta conexión íntima e indisoluble [con el orden natural objetivo que sirve de fundamento común a la dignidad de la persona, la función del estado y el ejercicio de la autoridad política]; y mucho menos la democracia. Por consiguiente, si quien ejercita el poder público no la ve o más o menos la descuida, *remueve en sus mismas bases su propia autoridad*”.

1637 Con ello se vuelve a la distinción existente en la doctrina tomista entre el tirano de origen y el tirano por régimen o

En segundo lugar, junto a la dignidad sobrenatural del poder se expone la del individuo, pero no en términos de estricta igualdad sino estableciendo una gradación implícita entre ambos. El respeto al supremo valor del ser humano, derivado de su filiación divina, prevalece sobre el gobierno político, cuya legitimidad se funda en su participación en la autoridad de Dios. Dicha jerarquía tiene su origen en el orden establecido por el Creador, de suerte que las personas -imágenes de la divinidad- gozan de un ámbito de autonomía y libertad para que en el mismo puedan perfeccionarse y a cuyo servicio se ordena el poder secular¹⁶³⁸. Con ello se pone de manifiesto un especial énfasis de la Doctrina social en la tutela de los derechos del hombre¹⁶³⁹.

Otro aspecto que merece la pena resaltar en las enseñanzas de Pacelli es la remisión a la ley natural como un orden moral objetivo que estructura la sociedad, “secularizando” en cierto modo la doctrina católica sobre el Estado al omitir referencias explícitas a los textos sagrados. Todo ello sin olvidar que el fundamento racional de la estructura comunitaria -causa próxima- tiene su origen en el plan divino para la creación -causa remota-, preservando así el nexo con el fundamento teológico que sirve de base a la dignidad del individuo, de la sociedad y del Estado.

Igualmente, se mantiene una adecuada separación entre la autoridad política y el Estado. Esta distinción permite defender el carácter natural de las fórmulas comunitarias de organización del poder sin que ello impida la condena de los órganos, personas o regímenes concretos que ejercen despóticamente sus prerrogativas. De esta forma se relativiza la inmutabilidad del poder secular y la obligación de los súbditos de respetar la autoridad constituida bajo cualquier circunstancia.

Estas novedades evidencian que la doctrina de Pío XII persigue un nuevo objetivo en consonancia con las necesidades de su momento histórico. Ya no se pretende conseguir la protección del poder constituido que impida la violencia descontrolada surgida de revoluciones protagonizadas por las masas populares, sino reaccionar frente al desorden institucionalizado que tiene su raíz en los inadmisibles excesos de gobiernos totalitarios. Pacelli supera la radical contraposición leonina entre el “Derecho cristiano” y el “Derecho nuevo” al fijar como nuevo fundamento del bien común: la defensa de la dignidad humana¹⁶⁴⁰. La autonomía jurídica de las personas, intrínsecamente ligada a su sociabilidad natural, constituye la esencia de un orden moral objetivo que supera las concepciones holísticas defensoras de la comunidad o el Estado como un ente supremo al que deben

desempeño, como señala BEUCHOT, M., “*Santo Tomás de Aquino: Del Gobierno de los Príncipes*”, cit., pp. 105-106.

1638 ACERBI, A., *Chiesa e Democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Ed. Vita e pensiero, Milán, 1991, pp. 199-205 y 246, remarca la influencia del jesuita alemán Gustav Gundlach en el Magisterio de Pío XII, y más concretamente en dos ideas centrales: la existencia de un orden natural divino y la centralidad de la persona humana en la vida social como titular de derechos y responsabilidades.

1639 No cabe duda de que con ello se apunta hacia una nueva dirección pastoral. La labor evangelizadora ya nos e va a realizar desde arriba, apoyándose en la confesionalidad de los gobernantes, sino desde abajo mediante la construcción de una sociedad “vitalmente cristiana” de base eminentemente popular, como defiende MARITAIN, J. (Trad. Mendizábal, A.), *El hombre y el Estado*, cit., pp. 184-186.

1640 SOLER, C., *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el derecho público externo*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1993, p. 48: “Pío XII había desplazado el acento de su magisterio hacia el tema de los derechos humanos... Lo fundamental, a mi modo de ver, es que su doctrina sobre los derechos humanos esboza una nueva concepción de los límites del poder del Estado”.

someterse incondicionalmente los ciudadanos¹⁶⁴¹. En este sentido, tienen singular importancia las declaraciones hechas en el Radiomensaje “*La Solennità*”:

*“...el cuidado de este bien común no lleva consigo un poder [para el Estado] tan extenso sobre los miembros de la comunidad que en virtud de él sea permitido a la autoridad pública disminuir el desenvolvimiento de la acción individual arriba mencionada (...) Deducir extensión tan grande de poder del cuidado del bien común significaría atropellar el sentido mismo del bien común y caer en el error de afirmar que el fin propio del hombre en la tierra es la sociedad; que la sociedad es fin de sí misma; que el hombre no tiene que esperar otra vida fuera de la que se termina aquí abajo”*¹⁶⁴².

Conviene resaltar que, a diferencia de sus predecesores, el rechazo de Pío XII no tiene como objetivo el liberalismo político sino las concepciones totalitarias del poder. Buena prueba de ello lo tenemos en las referencias a los sistemas contrarios al orden natural objetivo: el positivismo jurídico inmanentista -o ideológico- y el absolutismo de Estado¹⁶⁴³, e, implícitamente, los regímenes nacionalsocialista, fascista y marxista¹⁶⁴⁴.

1641 MARITAIN, J., (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, *cit.*, pp. 14 y 18: “El hombre no existe solamente de una manera física, hay en él una existencia más elevada, sobreexistente espiritualmente en conocimiento y en amor. De esta manera es, de algún modo, un todo y no solamente una parte, es un universo en sí mismo (...) El bien común de la sociedad no es ni la simple colección de los bienes privados, ni el bien propio de un todo que, como la especie en relación con los individuos o como la colmena en relación con las abejas, se refiere a sí mismo y sacrifica las partes por su bien... El bien común de la sociedad es su comunión en el bien vivir; es, por tanto, común al todo y a las partes, partes que son ellas mismas todos, ya que la noción misma de persona significa totalidad; partes sobre las que se vuelca y que deben beneficiarse de él. Bajo pena de desnaturalizarse el mismo, el bien común implica y exige el reconocimiento de los derechos fundamentales de las personas, y los derechos de la sociedad familiar”. Según esta cita, el supremo fin de cada ser humano no se encuentra subordinado a la colectividad social, en consideración a la dignidad que emana de su intrínseca filiación divina.

1642 PÍO XII, Radiomensaje *La Solennità*, 1 de junio de 1941, 15.

1643 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1944, II. “ El absolutismo de Estado (no hay que confundir este absolutismo con la monarquía absoluta de la que ahora no hablamos) consiste de hecho en el principio erróneo que la autoridad del Estado es ilimitada, y que frente a ella —aun cuando da rienda suelta a sus miras despóticas, traspasando los límites del bien y del mal— no cabe apelación alguna a una ley superior que obliga moralmente”, y Discurso al Tribunal de la santa Rota Romana, 13 de noviembre de 1949: “La causa inmediata de tal crisis deben buscarse principalmente en el positivismo jurídico y en el absolutismo de Estado; dos manifestaciones que a su vez derivan y dependen la una de la otra. Privado pues el derecho de su base constituida por la ley divina natural y positiva, y por ello mismo inmutable, no queda otra solución que fundarlo sobre la ley del Estado como su norma suprema, y por tanto puesto al servicio del Estado absoluto. Y de forma recíproca este Estado absoluto buscará necesariamente someter todas las cosas a su arbitrio, y especialmente poner el mismo derecho al servicio de sus fines”.

1644 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 17: “El ordenamiento jurídico tiene, además, el alto y difícil fin de asegurar las armónicas relaciones ya entre los individuos, ya entre las sociedades, ya también dentro de éstas. A lo cual se llegará si los legisladores se abstienen de seguir aquellas peligrosas teorías y prácticas, dañosas para la comunidad y para su cohesión, que tienen su origen y difusión en una serie de postulados erróneos. Entre éstos hay que contar el positivismo jurídico, que atribuye una engañosa majestad a la promulgación de leyes puramente humanas y abre el camino hacia una funesta separación entre la ley y la moralidad; igualmente, la concepción que reivindica para determinadas naciones, estirpes o clases el instinto jurídico, como último imperativo e inapelable norma; por último, aquellas diversas teorías que, diferentes en sí mismas y procedentes de criterios ideológicamente opuestos, concuerdan, sin embargo, en considerar al Estado o a la clase que lo representa como una entidad absoluta y suprema, exenta de control y de crítica, incluso cuando sus postulados teóricos y prácticos desembocan y tropiezan en la abierta negación de valores esenciales de la conciencia humana y cristiana”, y Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1944, II: “Una sana democracia fundada sobre los principios inmutables de la ley natural y de la verdad revelada, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye

Los principios del positivismo jurídico fueron aprovechados por los regímenes totalitarios. Basándose en la exclusiva validez formal de las normas¹⁶⁴⁵, se llegó a permitir que leyes positivas dictadas en aras del supremo interés de la nación (fascismo), la raza (nacionalismo) o la clase proletaria (comunismo) autorizaran, con evidente desprecio de los derechos individuales, la creación de un aparato estatal represor cuyo fin era el de someter a la sociedad civil en aras del supremo bien colectivo¹⁶⁴⁶.

En los Radiomensajes de 1942 y 1944, Pío XII insistió en que la principal manifestación de este totalitarismo del Estado es la inexistencia de garantías específicas que restrinjan los abusos de las autoridades públicas. En este sentido, la referencia al ejercicio del poder constituye el factor decisivo para el rechazo de aquellos regímenes que atentan contra la dignidad humana y el señorío del plan divino¹⁶⁴⁷. Desde esta perspectiva, el derecho de los ciudadanos a elegir a sus representantes políticos cobra un protagonismo esencial para enjuiciar la legitimidad del gobierno constituido¹⁶⁴⁸.

Al respecto cabe destacar que la autoridad política encuentra su fundamento en un valor fundamental: la defensa de la dignidad de la persona. Resulta sintomático que el Papa Pacelli, varios años antes de la aprobación de la Declaración Universal de 1948, ya previó como base del orden político-social el concepto de dignidad humana, al cual se encuentra íntimamente ligado el ejercicio de los derechos esenciales del individuo¹⁶⁴⁹.

En conclusión, las enseñanzas de Pío XII sobre el Estado representan una fase de transición en la

a la legislación del Estado un poder sin frenos y sin límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las apariencias contrarias, pero vanas, puro y simple sistema de absolutismo”.

1645 PÍO XII, Discurso a los participantes en el VI Congreso Internacional de Derecho penal, 3 de octubre de 1953, I, considera que este principio es el característico del “positivismo jurídico extremado”, el cual distingue de otra variante más moderada de dicha corriente que, si bien aceptan la existencia de exigencias éticas y de orden moral objetivo, las localiza fuera del ámbito propio del Derecho.

1646 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 34.5: “El sentimiento jurídico de hoy ha sido frecuentemente alterado y sacudido por la proclamación y por la práctica de un positivismo y de un utilitarismo sumisos y vinculados al servicio de determinados grupos, clases y movimientos, cuyos programas señalan y determinan el camino a la legislación y a la práctica judicial”. En el mismo sentido se pronunció RADBRUCH, G., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, cit., p. 178.

1647 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 34.4: “Del ordenamiento jurídico querido por Dios deriva el inalienable derecho del hombre a la seguridad jurídica, y con ello a una esfera concreta de derecho, protegida contra todo ataque arbitrario (...) Esto supone... c) El reconocimiento del principio que afirma que también el Estado y sus funcionarios y las organizaciones de él dependientes están obligados a la reparación y a la revocación de las medidas lesivas de la libertad, de la propiedad, del honor, del mejoramiento y de la vida de los individuos”.

1648 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1944, I: “Manifestar su parecer sobre los deberes y los sacrificios que se le imponen; no verse obligado a obedecer sin haber sido oído: he ahí dos derechos del ciudadano que encuentran en la democracia, como lo indica su mismo nombre, su expresión. Por la solidez, armonía y buenos frutos de este contacto entre los ciudadanos y el gobierno del Estado se puede reconocer si una democracia es verdaderamente sana y equilibrada, y cuál es su fuerza de vida y de desarrollo”.

1649 PÍO XII, Radiomensaje de 24 de diciembre de 1942, 18: “Quien considere con mirada limpia y penetrante la vital conexión entre un genuino orden social y un genuino ordenamiento jurídico y tenga presente que la unidad interna, en su multifaridad, depende del predominio de las fuerzas espirituales, del respeto a la dignidad humana en sí y en los demás, del amor a la sociedad y a los fines que Dios le ha señalado...”. Este Pontífice mencionará en su Radiomensaje de Navidad de 1944 la palabra “dignidad” en veinte ocasiones, configurándola como el valor supremo que orienta el papel que desempeñan la persona, el Estado y la autoridad política en la recta ordenación de la sociedad.

que, sin abandonar totalmente la doctrina del origen divino de la autoridad, se comienza a poner el principal acento en los límites del poder y la paz social¹⁶⁵⁰. De esta forma, la argumentación se desplaza de la discusión teórica sobre las fuentes del Estado a la articulación práctica de cómo ejerce sus funciones.

El giro en la concepción de la autoridad política por el Magisterio se pondrá aún más de manifiesto con posterioridad al fallecimiento del Pacelli, principalmente en relación con dos cuestiones básicas:

a) Las afirmaciones sobre el origen divino del poder son reinterpretadas. El orden trascendente no exige una concreta fórmula de gobierno como la ideal sino que, de forma mucho más genérica, defiende la necesidad de una autoridad institucionalizada que rija la comunidad surgida de la natural sociabilidad humana¹⁶⁵¹. Por tanto el Magisterio se limita a exigir una comunidad políticamente organizada sin optar por regímenes concretos, los cuales no dejan de ser fórmulas coyunturales¹⁶⁵². De este modo se supera la oposición entre la democracia como expresión de la soberanía popular y el origen divino del poder¹⁶⁵³, evitando además el peligro de fosilizar la doctrina católica en favor de determinados sistemas políticos que quedarán superados por el transcurso del tiempo.

b) El ejercicio de la autoridad política adquiere un protagonismo absoluto¹⁶⁵⁴. La doctrina católica se configura como una reflexión sobre los límites del gobierno y su control, relegando a un lugar secundario la discusión acerca de su raíz trascendente¹⁶⁵⁵. Este cambio se encuentra influido por el

1650 ACERBI, A., *Chiesa e Democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, cit., pp. 247-248: “Es iluminadora en este punto la confrontación con el pensamiento de León XIII: éste colocaba el nexo entre la estructura política y el fundamento verdadero del orden social en el vértice, en la autoridad, e invocaba el origen divino de la misma como argumento para su sostenimiento contra los riesgos de subversión social. Pío XII comparte naturalmente la idea de que la autoridad deriva en última instancia de Dios, pero apela a esta verdad para rechazar la legitimidad de un poder estatal ilimitado, que no reconoce que el orden divino, fundado en la persona, en la que la autoridad encuentra su fundamento y límite y coherentemente coloca al ciudadano, cuyos derechos son el eje del orden político, como el factor a través del cual éste último es coherente con el orden divino”

1651 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1965, 46, y CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 74: “Es, pues, evidente que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana, y, por lo mismo, pertenecen al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejen a la libre designación de los ciudadanos”.

1652 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1965, 68: “En realidad, para determinar cuál haya de ser la estructura política de un país o el procedimiento apto para el ejercicio de las funciones públicas, es necesario tener muy en cuenta la situación actual y las circunstancias de cada pueblo; situación y circunstancias que cambian en función de los lugares y de las épocas”, y CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 74: “Las modalidades concretas por las que la comunidad política organiza su estructura fundamental y el equilibrio de los poderes públicos pueden ser diferentes, según el genio de cada pueblo y la marcha de su historia. Pero deben tender siempre a formar un tipo de hombre culto, pacífico y benévolo respecto de los demás para provecho de toda la familia humana”.

1653 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1965, 52: “Ahora bien, del hecho de que la autoridad proviene de Dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer pueda conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático”.

1654 Ello no significa que el Magisterio precedente ignorase los deberes que se imponían al gobernante, sino que éstos adquieren una especial relevancia en la doctrina más reciente.

1655 JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1965, 51, 54, 60 y 68-69, señala como límites de los gobernantes el respeto al orden moral creado por Dios -la ley natural-, la promoción del bien común – defensa de los derechos de la persona- y el sistema de Estado de derecho con división de poderes, y CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 74: “Síguese también que el ejercicio de la autoridad política, así en la comunidad en cuanto tal como en las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral

reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales y un cambio en el paradigma de legitimidad política, que ahora se encuentra representado por la dignidad humana y sus derechos.

9.2.3 Juan Pablo II: el ejercicio del poder como cuestión crucial.

El giro definitivo en los planteamientos sobre la legitimidad del Estado se aprecia con absoluta claridad en las enseñanzas de Juan Pablo II, cuya encíclica *Centesimus Annus* constituye una definitiva superación de las tesis leoninas¹⁶⁵⁶.

En la mencionada encíclica cabe distinguir dos ideas fundamentales en el análisis de la autoridad política:

a) Silencio sobre el origen teológico del poder.

Como hemos expuesto, León XIII estableció el fundamento divino de la autoridad del gobernante, unido al correspondiente deber de obediencia de los gobernados, como base de la doctrina católica sobre el Estado. Dicha afirmación se omite de manera absoluta por el pontífice polaco, lo cual no puede interpretarse como un olvido sino como una reinterpretación moderna de las relaciones entre la autoridad política y los ciudadanos o, dicho en otros términos, entre el Estado y la sociedad civil¹⁶⁵⁷. Esta nueva visión se refleja tanto en el hecho de que el Pontífice sólo hace referencia expresa a la especial dignidad de la persona como reflejo de la imagen de Dios sin mencionar la dignidad del poder, como en la denuncia de la pretensión de los Estados totalitarios de absolutizarse y alcanzar el estatus de falsas divinidades que gozan del último criterio, incuestionado e incuestionable, sobre el bien y el mal¹⁶⁵⁸. De este modo, no es el ciudadano el que debe subordinarse al Estado, sino el Estado y sus responsables quienes deben ponerse al servicio de los gobernados.

Esta nueva forma de valorar la función de la autoridad pública en el seno de la sociedad, presupone un necesario replanteamiento sobre el papel de la Iglesia respecto a las cuestiones políticas en el contexto de la Modernidad, como aparece reflejado en uno de los párrafos más significativos de la encíclica:

“La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático; pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en este sentido es precisamente el concepto de la dignidad de la persona, que se manifiesta

para procurar el bien común -concebido dinámicamente- según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer (...) Pero cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica”.

1656 Dicha superación debe entenderse exclusivamente respecto a la doctrina sobre el Estado, la condena del liberalismo político y el rechazo al Derecho moderno, mas no en cuanto al espíritu de protección de los derechos naturales de la persona contemplados en la *Rerum Novarum*.

1657 RHONHEIMER, M., *Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*, cit., pp. 184-185, afirma que Juan Pablo II, con este nuevo planteamiento, reformula la tradicional doctrina de que el poder procede de Dios sin rechazarla de plano.

1658 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 44 y 45.

en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado”¹⁶⁵⁹.

Las ideas clave sobre las que se apoya el Papa polaco en el análisis de la potestad secular son las siguientes:

- La autonomía plena del orden político respecto del religioso como punto de partida. Este posicionamiento debe entenderse como la lógica consecuencia de la doctrina plasmada en la Constitución apostólica *Gaudium et Spes*, donde se defiende la legítima distinción entre el orden temporal y el trascendente como expresión del plan divino de salvación¹⁶⁶⁰. Incluso cabe mantener que la encíclica complementa la enseñanza conciliar en tanto que no apela exclusivamente a argumentos religiosos para rechazar la independencia absoluta del hombre respecto de su naturaleza trascendente, sino que lo hace partiendo de que la dignidad de la persona -patrimonio común compartido por creyentes y no creyentes- resulta mucho más vulnerable si el ejercicio del poder no se subordina al respeto de valores superiores¹⁶⁶¹.
- Como corolario de dicha autonomía, la Iglesia Católica carece de legitimidad para proponer un modelo político puesto que su ámbito de actuación es otro distinto. De este modo, la propuesta de un Estado católico como prototipo de gobierno temporal no resulta admisible en tanto que pertenece al orden de las realidades seculares¹⁶⁶². Ello implica la recíproca incompetencia del Estado sobre la verdad trascendente, al no tener título para ello. La expresión filosófica de este planteamiento se puede rastrear en el pensamiento de Maritain, quien distingue entre dos conceptos de bien común: uno de carácter espiritual que corresponde las entidades religiosas en general -y a la Iglesia en particular en cuanto a sus fieles- y el temporal que pertenece al campo de la política, los gobernantes y la responsabilidad de los ciudadanos¹⁶⁶³.
- Sin embargo, esta neutralidad política no significa que desde el ámbito eclesial no se pueda enjuiciar críticamente la realidad temporal, puesto que el “escapismo espiritualista” insensible a la realidad concreta de lo humano resulta extraño a la misión de la Iglesia¹⁶⁶⁴. La tutela de la dignidad

¹⁶⁵⁹ *Ibidem*, 47 *in fine*.

¹⁶⁶⁰ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 36: “Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte (...) Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe”.

¹⁶⁶¹ JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 44-46, sigue la doctrina expuesta por el CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 20 y 36.

¹⁶⁶² JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 43. En idéntico sentido se ha pronunciado BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 28: “...la construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación. Tratándose de un quehacer político, esto no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia”.

¹⁶⁶³ MARITAIN, J. (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, *cit.*, pp. 30-32.

¹⁶⁶⁴ JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 13-14: “La Iglesia, en consideración de Cristo y en razón del misterio, que constituye la vida de la Iglesia misma, no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que lo amenaza (...) la Iglesia, al mismo tiempo, debe ser consciente de las amenazas que se presentan al hombre. Debe ser consciente también de todo lo que parece ser contrario al esfuerzo para que «la vida humana sea cada vez más humana», para que todo lo

de la persona constituye el título habilitante para que la doctrina católica y los fieles hagan oír su voz en la esfera pública, si bien dentro una pluralidad de opciones y soluciones concretas las cuales serán admisibles siempre que respeten la inalienable grandeza del ser humano creado a imagen de Dios¹⁶⁶⁵.

b) Concepción del Estado como ejercicio limitado y controlado de la autoridad.

La limitación del poder, como forma ordinaria de ejercitar las potestades de gobierno civil, constituye para Juan Pablo II un dato esencial en su comprensión del Estado:

*“Tal ordenamiento [la división de poderes] refleja una visión realista de la naturaleza social del hombre, la cual exige una legislación adecuada para proteger la libertad de todos. A este respecto es preferible que un poder esté equilibrado por otros poderes y otras esferas de competencia, que lo mantengan en su justo límite. Es éste el principio del «Estado de derecho», en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres (...) La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica”*¹⁶⁶⁶.

Un primer punto que llama poderosamente la atención es el hecho de que la sociabilidad humana, en lugar de entenderse como una legitimación implícita de la autoridad constituida¹⁶⁶⁷, se configura como el dato antropológico que exige la creación de un marco jurídico e institucional que garantice un ámbito de libertad para todos los ciudadanos. Con ello se corrobora el definitivo abandono de las visiones holísticas del poder y la asunción de una concepción de la sociedad política como ajustamiento de las esferas de autonomía personal en comunidad. Sin embargo, con el fin de evitar confusiones con posturas solipsistas o propias del denominado “libertarismo”¹⁶⁶⁸, se remarca que el

que compone esta vida responda a la verdadera dignidad del hombre. En una palabra, debe ser consciente de todo *lo que es contrario* a aquel proceso”.

1665 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 74-76: “Pero son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comunidad política, y pueden con todo derecho inclinarse hacia soluciones diferentes (...) El cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver (...) Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes ...dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y solos aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones”.

1666 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 44 y 46.

1667 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 7 e *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 2.

1668 Resulta imprescindible no confundir el liberalismo perfeccionista o clásico, entendido como respeto de la persona, limitación de la intervención estatal y creación de un marco adecuado para la búsqueda responsable de la verdad del hombre, con el libertarismo, que niega la existencia de una verdad objetiva ética y descansa sobre presupuestos relativistas y agnósticos. Esta distinción bien podría explicarse entendiendo que los primeros se sirven de la libertad como medio o instrumento imprescindible para alcanzar otro bien superior, mientras que los segundos consideran dicha libertad como su fin último. A favor de esta distinción se manifiestan NOVAK, M., “El capitalismo bien entendido”, en AA. VV. *Capitalismo y cultura cristiana*, cit., p. 191: “Con “*ideología capitalista radical*”, parece que el Papa quiere referirse a la total dependencia de los mecanismos de mercado y al solo razonamiento económico. En los Estados Unidos, solemos denominar a tal enfoque “libertarismo”; y constituye la posición de una pequeña (pero influyente) minoría (...) Mi propia razón para preferir hablar de “*capitalismo democrático*” en vez de “*economía de mercado*” es, quizás, para evitar ofrecer una imagen de “libertario”; es decir, rígidamente polarizado hacia tan sólo el sistema económico”, SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Cristianismo y liberalismo”, en AA. VV., *Homenaje a Julián Marías*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 355: “No es, por otra parte, cierto que la

concepto de libertad debe ser enmarcado dentro del respeto al Estado de derecho y a una adecuada concepción de la persona, de forma que el ejercicio de las libertades públicas siempre será siempre el camino adecuado para la tutela de la dignidad del ser humano. La libertad, pues, se entiende como el contexto imprescindible para el desarrollo sin coacciones de las naturales aspiraciones del individuo, la familia, las organizaciones sociales intermedias e, incluso, de las diversas culturas dentro del ámbito del Estado, y se opone a cualquier violación forzada de la conciencia de la persona desde el poder político¹⁶⁶⁹. Desde esta aproximación, el fin del Estado consiste en garantizar las libertades de los ciudadanos como elemento esencial para desarrollar las potencialidades de los individuos en el seno de la vida comunitaria.

En segundo lugar, la defensa de este sistema de libertades se articula a través de mecanismos de control del poder bajo la fórmula del Estado de derecho¹⁶⁷⁰. El espíritu democrático exige que los dirigentes gubernamentales puedan ser elegidos y sustituidos de acuerdo con las reglas de la mayoría, atribuyendo al pueblo la decisión de quiénes son sus representantes para regir los destinos de la comunidad. Por otro lado, el imperio de la ley sujeta la actuación del gobernante al respeto de las normas aprobadas por el parlamento, atribuyendo esta labor a los órganos judiciales. Con estas soluciones institucionales se persiguen los siguientes objetivos: la subordinación de las decisiones políticas a la voluntad libremente expresada por los gobernados, la primacía de la ley sobre los intereses de las élites ideológicas y la garantía de una función jurisdiccional eficaz. Se puede decir que, con estas afirmaciones, la tesis de que la mejor manera de limitar el poder secular es mediante otro poder del mismo carácter adquiere definitiva carta de naturaleza en la doctrina social católica¹⁶⁷¹.

Una vez analizada la doctrina de la legitimidad, queda por examinar el contramodelo que combate la encíclica *Centesimus Annus*: el Estado en su versión marxista-leninista¹⁶⁷².

doctrina social de la Iglesia sea incompatible con el liberalismo clásico. Lo sería, si acaso, con el liberalismo económico radical o con la adhesión inmatizada a los principios y valores del capitalismo”, GARITAGOITIA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, cit., pp. 57-58: “De todas maneras, no puede afirmarse que quien apoya al libre mercado sea un libertario, pues no todos comparten la idea de que el mercado libre es inherentemente justo (...) Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que esta defensa del mercado libre es más bien instrumental, en tanto que configura un medio para la promoción de la máxima utilidad, o para la protección de las libertades civiles o políticas”, y NEUHAUS, R., “El liberalismo de Juan Pablo II”, *Estudios Públicos*, n° 101, Ed. Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 2006, pp. 78-80 y 85, manifiesta el entronque entre libertad y virtud -defiendo por Juan Pablo II en la *Centesimus Annus*- como una posibilidad de recuperar y rejuvenecer las tradición liberal norteamericana en el contexto actual.

1669 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 44-45: “Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás (...) Defendiendo la propia libertad, la Iglesia defiende la persona,... la familia, las diversas organizaciones sociales y las naciones, realidades todas que gozan de un propio ámbito de autonomía y soberanía”.

1670 FASSÒ, G., *La legge della ragione*, cit., pp. 83-84, considera que Santo Tomás de Aquino fue el promotor del moderno Estado de derecho, adelantándose los modernos iusnaturalistas liberales como Locke, al defender la necesidad de leyes dictadas por autoridades que se guíen por dictámenes de la razón y no exclusivamente por criterios de poder o fuerza bruta.

1671 Ésta es la decisiva aportación de la Modernidad, frente a la idea propia de la Cristiandad medieval de que el poder temporal debe ser controlado por otro poder -o contrapoder- religioso, como señala RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 63. Pero debemos olvidar que Pío XII, en sus Radiomensajes de Navidad de 1942 y 1944, ya anunciaba esta nueva concepción sobre el equilibrio de poderes.

1672 Resultaría equivocado considerar que la posición de Juan Pablo II resulta parcial, al centrarse exclusivamente en la crítica de las dictaduras de izquierda, ya que los regímenes de “seguridad nacional” surgidos como reacción ante

Juan Pablo II considera al Estado totalitario como el prototipo de régimen político que se opone la justa ordenación de las relaciones sociales. Una de sus más acabadas expresiones fueron las dictaduras comunistas implantadas en los países del Este de Europa al final de la Segunda Guerra Mundial, a imagen y semejanza del régimen soviético creado por la Revolución bolchevique de 1917¹⁶⁷³.

Wojtyla enumera los rasgos de estos sistemas¹⁶⁷⁴:

a) La base de la organización política está constituida por un restringido grupo de personas que asume el ejercicio de un poder absoluto sobre la totalidad de la comunidad. Para ello se basan en la presunción de que esta “élite ideológica” se encuentra imbuida de una especial legitimidad ideológica, la cual le autoriza a arrogarse el gobierno de la nación al margen de la voluntad popular¹⁶⁷⁵. Con ello se hurta a la ciudadanía la posibilidad de ejercer el control sobre un régimen político que, en consecuencia, deviene ilimitado.

b) Se produce, asimismo, una divinización de la autoridad política que corre pareja a la negación radical de la dignidad trascendente del ser humano. Si el Estado, la nación o una clase social constituyen la suprema instancia de autoridad, no resulta admisible ningún tipo de verdad objetiva o superior que pueda disentir del “pensamiento oficial”. El totalitarismo se basa en un relativismo ético que supedita cualquier principio moral a la obtención y el disfrute del poder como único fin absoluto.

c) La concepción totalitaria de la política pretende controlar cualquier otra realidad social y, si lo entiende necesario para alcanzar sus fines, procede a su aniquilamiento. De ahí que no se tolere ningún otro grupo o colectivo intermedio, como pueden ser la Iglesia, la familia u otras manifestaciones de pluralismo asociativo, sindical o político. Un gobierno configurado bajo estas premisas invade todas las esferas de la sociedad civil con la intención de manipularlas desde el

la amenaza comunista también son descalificados como contrarios a los derechos humanos en el capítulo 19 de esta encíclica.

1673 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 18-19: “Es verdad que desde 1945 las armas están calladas en el continente europeo; sin embargo, la verdadera paz —recordémoslo— no es el resultado de la victoria militar, sino algo que implica la superación de las causas de la guerra y la auténtica reconciliación entre los pueblos. Por muchos años, sin embargo, ha habido en Europa y en el mundo una situación de no- guerra, más que de paz auténtica. Una mitad del continente cae bajo el dominio de la dictadura comunista, mientras la otra mitad se organiza para defenderse contra tal peligro. Muchos pueblos pierden el poder de autogobernarse, encerrados en los confines opresores de un imperio, mientras se trata de destruir su memoria histórica y la raíz secular de su cultura (...) Al final de la segunda guerra mundial,... el dato que se ofrece a la vista es la extensión del totalitarismo comunista a más de la mitad de Europa y a gran parte del mundo. La guerra, que tendría que haber devuelto la libertad y haber restaurado el derecho de las gentes, se concluye sin haber conseguido estos fines; más aún, se concluye en un modo abiertamente contradictorio para muchos pueblos, especialmente para aquellos que más habían sufrido”.

1674 *Ibidem*, 44-45.

1675 *Ibidem*, 25: “Cuando los hombres se creen en posesión del secreto de una organización social perfecta que hace imposible el mal, piensan también que pueden usar todos los medios, incluso la violencia o la mentira, para realizarla. La política se convierte entonces en una «religión secular», que cree ilusoriamente que puede construir el paraíso en este mundo”.

Estado. Ello significa que cualquier identidad cultural o religiosa debe quedar sometida a la voluntad del poder dominante¹⁶⁷⁶.

d) Por tanto, el Estado totalitario se basa en tres negaciones superpuestas. No se admite una realidad objetiva trascendente, no se reconoce la dignidad del ser humano como valor superior a cualquier otra consideración ideológica y, consiguientemente, no se permite el libre ejercicio de los derechos fundamentales por los ciudadanos al quedar éstos subordinados al supremo fin que persigue el Estado, la clase dirigente o la nación.

Como conclusión de este apartado podemos comprobar, a través de este recorrido de más de cien años, que el Magisterio ha evolucionado en su reflexión sobre el poder de una posición estática de defensa de la autoridad constituida a otra más dinámica, basada en la defensa de la dignidad humana y del bien común. La doctrina pontificia no considera en la actualidad que el origen o la naturaleza del Estado sea una cuestión esencial, sino que ofrece las pautas para que el ejercicio del poder se oriente de forma efectiva hacia la promoción de la persona y la sociedad. Se ha pasado, por tanto, de una visión teórica y dogmática del Estado a otra de carácter finalista y práctico que supera “apriorismos” o conceptos abstractos y busca soluciones concretas a los problemas actuales.

9.3 EL ESTADO Y LOS DERECHOS DE LA PERSONA.

El Estado como garante de derechos de los ciudadanos no es una realidad desconocida por el Magisterio decimonónico pero, como comprobaremos a continuación, el significado e importancia de tales derechos en relación con el poder del Estado, e incluso su mismo significado, ha experimentado una enriquecedora evolución durante las dos últimas centurias.

Las líneas básicas en la evolución de la doctrina pontificia sobre la cuestión son dos: el paso de los derechos naturales a los derechos humanos y, como consecuencia de ello, el tránsito de sus garantías desde el ámbito de los deberes morales a la tutela jurisdiccional.

9.3.1 *León XIII: derechos naturales católicos versus derechos humanos liberales.*

El valor de los derechos de los ciudadanos se encuentra presente en las encíclicas de León XIII, si bien con una perspectiva bastante limitada respecto a su virtualidad práctica.

En este sentido, el respeto a los derechos políticos de los individuos se concibe como un criterio

1676 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 14: “Lo que se condena en la lucha de clases es la idea de un conflicto que no está limitado por consideraciones de carácter ético o jurídico, que se niega a respetar la dignidad de la persona en el otro y por tanto en sí mismo, que excluye, en definitiva, un acuerdo razonable y persigue no ya el bien general de la sociedad, sino más bien un interés de parte que suplanta al bien común y aspira a destruir lo que se le opone”.

religioso y moral de limitación en el recto ejercicio de sus funciones por la autoridad civil. El poder no se concibe como absoluto sino restringido en virtud del respeto a una autoridad superior –la divina- de la cual emana su origen y primacía. Debido a ello, el gobernante se encuentra moralmente obligado a respetar los legítimos derechos de los súbditos:

*“De hecho, en la constitución del Estado que hemos desarrollado, lo divino y lo humano quedan repartidos de una manera ordenada y conveniente. Los derechos de los ciudadanos son respetados como derechos inviolables y quedan defendidos bajo el patrocinio de las leyes divinas, naturales y humanas. Los deberes de cada ciudadano son definidos con sabia exactitud y su cumplimiento queda sancionado con oportuna eficacia”*¹⁶⁷⁷.

*“De modo semejante, si los reyes pecaban en el ejercicio del poder, se presentaba la Iglesia ante ellos y, recordándoles los derechos de los pueblos, sus necesidades y rectas aspiraciones, les aconsejaba justicia, clemencia y benignidad”*¹⁶⁷⁸.

Asimismo, se reconoce que la adecuada defensa y desarrollo de la autonomía del ciudadano y de la familia constituyen límites infranqueables para el intervencionismo estatal:

*“Los monumentos históricos de las edades precedentes demuestran que la Iglesia católica ha sido siempre la iniciadora, o la impulsora, o la protectora de todas las instituciones que pueden contribuir al bienestar común en el Estado. Tales son las eficaces instituciones creadas para coartar la tiranía de los príncipes que gobiernan mal a los pueblos; las que impiden que el poder supremo del Estado invada indebidamente la esfera municipal o familiar, y las dirigidas a garantizar la dignidad y la vida de las personas y la igualdad jurídica de los ciudadanos”*¹⁶⁷⁹.

Junto a este nítido reconocimiento de los derechos individuales y familiares como restricción al ejercicio del poder político, debemos destacar que dicha doctrina no se lleva hasta sus últimas consecuencias. Estos derechos no constituyen títulos jurídicos directamente exigibles por los ciudadanos al Estado, cuyo incumplimiento grave y sistemático legitime un derecho de resistencia, sino que se conciben exclusivamente como una obligación religiosa o ética del gobernante en el ejercicio de sus funciones¹⁶⁸⁰.

1677 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 8.

1678 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 16.

1679 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 19. Esta necesidad de amparar la libertad individual y familiar también se encuentra presente en la fundamentación de los derechos sociales llevada a cabo en *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 10 y 26.

1680 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 2: “Si las autoridades degeneran en un gobierno injusto, si incurrn en abusos de poder o en el pecado de soberbia y si no miran por los intereses del pueblo, sepan que deberán dar estrecha cuenta a Dios. Y esta cuenta será tanto más rigurosa cuanto más sagrado haya sido el cargo o más alta la dignidad que hayan poseído. A los poderosos amenaza poderosa inquisición”. En este argumento, el Romano Pontífice sigue las orientaciones de SANTO TOMÁS DE AQUINO (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, I, 6, *cit.*, pp. 32-40, que recomienda que no se proceda a la rebelión en el caso de que el gobierno tiránico aún no haya llegado “al colmo de los excesos” ya que las consecuencias de la revuelta podrían ser peores

La causa de esta visión restringida de los derechos se encuentra en las tesis leoninas sobre el origen divino de la autoridad. De acuerdo con este principio, sólo cabría una autotutela del poder constituido mediante la conciencia rectamente formada del gobernante, pero en ningún caso el control externo basado en derechos aprobados en una asamblea parlamentaria pues ello significaría el reconocimiento de la soberanía popular¹⁶⁸¹.

Si se admitiera que la lesión de los derechos de los gobernados autoriza el derrocamiento del gobierno instituido, ello implicaría que la fuente del poder se encuentra en la tutela de estas libertades. Dicha afirmación choca frontalmente con la doctrina pontificia decimonónica que considera las declaraciones de derechos de la persona como un instrumento político utilizado para deslegitimar la autoridad moral y religiosa de la Iglesia. Esta visión queda reflejada en el siguiente texto:

*“De las consideraciones expuestas se sigue que es totalmente ilícito pedir, defender, conceder la libertad de pensamiento, de imprenta, de enseñanza, de cultos, como otros tantos derechos dados por la naturaleza al hombre. Porque si el hombre hubiera recibido realmente estos derechos de la naturaleza, tendría derecho a rechazar la autoridad de Dios y la libertad humana no podría ser limitada por ley alguna”*¹⁶⁸².

De acuerdo con dicha interpretación, los derechos humanos proclamados al albur de las revoluciones burguesas son diferentes a los que naturalmente corresponden a los súbditos y se integran en el bien común de la sociedad política. De ahí la necesidad, según el Magisterio leonino, de marcar claras diferencias entre los “derechos naturales católicos” y los “derechos humanos liberales”¹⁶⁸³. Éstos últimos tienen los siguientes defectos:

- Origen: No se encuentran fundados en la naturaleza de las personas, sino que son simples normas convencionales aprobadas por una mayoría política. De ahí que se exprese que los mismos son “concedidos” desde el poder legislativo y no “reconocidos”. Y no pueden ser admitidos como naturales en tanto contradicen el origen de la naturaleza humana que es Dios mismo, por lo que cualquier derecho que se quiera atribuir a los hombres debe tener su origen en el orden trascendente

que la situación original, pero omite la referencia del Doctor Angélico a la licitud de su destitución si el abuso llega a ser insoportable.

1681 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 13: “La sola razón natural demuestra el grave error de estas teorías acerca de la constitución del Estado. La naturaleza enseña que toda autoridad, sea la que sea, proviene de Dios como de suprema y augusta fuente. La soberanía del pueblo, que, según aquéllas, reside por derecho natural en la muchedumbre independizada totalmente de Dios, aunque presenta grandes ventajas para halagar y encender innumerables pasiones, carece de todo fundamento sólido y de eficacia sustantiva para garantizar la seguridad pública y mantener el orden en la sociedad”.

1682 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 30.

1683 Resulta harto significativo que, para distinguir a los derechos liberales, las encíclicas leoninas utilizan la expresión “libertades”, a las cuales se les suelen añadir los calificativos de “desmedidas”, “inmoderada”, “descontrolada” o “excesivas”, vid. LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 17, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 15, 17 y 19, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 18 y 31. Asimismo, el Capítulo III de esta última encíclica, dedicado a las libertades de culto, de imprenta, de conciencia y de enseñanza, se encuentra rotulado bajo el epígrafe “Las conquistas del liberalismo”.

y no en la mera voluntad popular¹⁶⁸⁴.

- Ejercicio: Las libertades modernas suponen una visión degenerada del derecho, entendido como una legitimación moral para actuar sin límite ni restricción alguna desde el punto de vista ético o trascendente. En consecuencia, los derechos del hombre constituyen la expresión del más craso indiferentismo religioso¹⁶⁸⁵.

- Finalidad: Un régimen sustentado por las libertades individuales supone un importante déficit de legitimidad para la autoridad civil. Si el poder reside en el pueblo éste podrá revocarlo a su arbitrio, incitando de esta manera a la rebelión y la violencia. Por el contrario, si los derechos se subordinan a la búsqueda del bien y de la verdad religiosa, ello redundará en una sociedad más ordenada y pacífica¹⁶⁸⁶.

Al respecto podemos añadir que la concepción de los derechos humanos que repugna a la doctrina pontificia no es propiamente la reconocida en las Declaraciones francesa o norteamericana, sino la interpretación de estas libertades en clave *rousseauuniana* como suprema voluntad de la mayoría que acabaría degenerando en una auténtica tiranía de las masas¹⁶⁸⁷. El principal defecto achacable a esta visión leonina sería el de confundir el todo con la parte, centrándose en una versión muy sesgada de la filosofía de los derechos e ignorando otras corrientes que resultaban compatibles con la doctrina católica como el modelo anglosajón del *Rule of law*¹⁶⁸⁸.

De acuerdo con lo expuesto, la doctrina de León XIII en relación con el Estado como garante de

1684 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 8 y 15: “En la esfera política y civil, las leyes se ordenan al bien común, y no son dictadas por el voto y el juicio falaces de la muchedumbre, sino por la verdad y la justicia (...) Por lo cual se aparta de la norma enseñada por la naturaleza todo Estado que permite una libertad de pensamiento y de acción que con sus excesos pueda extraviar impunemente a las inteligencias de la verdad y a las almas de la virtud”.

1685 *Ibidem*, 15 y 19: “De modo parecido, la libertad de pensamiento y de expresión, carente de todo límite, no es por sí misma un bien del que justamente pueda felicitarse la sociedad humana; es, por el contrario, fuente y origen de muchos males. La libertad, como facultad que perfecciona al hombre, debe aplicarse exclusivamente a la verdad y al bien. Ahora bien: la esencia de la verdad y del bien no puede cambiar a capricho del hombre, sino que es siempre la misma y no es menos inmutable que la misma naturaleza de las cosas (...) Por la misma razón, la Iglesia no puede aprobar una libertad que lleva al desprecio de las leyes santísimas de Dios y a la negación de la obediencia debida a la autoridad legítima. Esta libertad, más que libertad, es licencia. Y con razón la denomina San Agustín libertad de perdición y el apóstol San Pedro velo de malicia”, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 18: “Porque el derecho es una facultad moral que, como hemos dicho ya y conviene repetir con insistencia, no podemos suponer concedida por la naturaleza de igual modo a la verdad y al error, a la virtud y al vicio”.

1686 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 21.

1687 Para comprender la doctrina de Rousseau acerca de los derechos individuales, resulta imprescindible la cita de JELLINEK, G., (Trad. Posada, A.), *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, cit., pp. 45-47: “El contrato social se resume en una sola cláusula: la enajenación de todos los derechos del individuo a la sociedad. El individuo no conserva para sí un átomo de derecho en cuanto entra en el Estado. Todo lo que le corresponde en materia de derechos lo recibe de la *volonté générale*, la única que determina sus límites y que no debe ni puede ser restringida jurídicamente por ninguna fuerza (...) La concepción de un derecho originario que el hombre transfiere a la sociedad, y que se presenta como una limitación jurídica del soberano, se rechaza expresamente por Rousseau. No hay ley fundamental que pueda ligar a la comunidad, ni aun el contrato social mismo (...) Estos ejemplos deben bastar, de una vez para siempre, para rechazar la idea de que Rousseau haya querido asegurar a la libertad del individuo una esfera infranqueable”.

1688 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 73-78.

derechos tiene las siguientes notas características:

- No resulta lícita una concepción despótica de la autoridad civil, sino que se encuentra restringida por las exigencias del derecho divino y natural.
- Se contraponen los derechos naturales legítimos, subordinados al deber de obediencia y al respeto a la doctrina revelada, frente a las libertades ilimitadas, frutos de un mero pacto entre los ciudadanos y totalmente desvinculados del orden natural de la Creación.
- No se concibe que tales derechos sean el origen del Estado, pues el fundamento de éste último radica en el orden metafísico y su fin en mantener la paz social.

Este juicio crítico resultaría incompleto si no añadiéramos que, durante el último período de su pontificado, el Papa Pecci adoptó una visión mucho más avanzada respecto al papel de los derechos fundamentales en el gobierno de las naciones.

El Sumo Pontífice defendió en la encíclica *Rerum Novarum* la intervención estatal en materia económica para garantizar los derechos de las capas más desfavorecidas de la sociedad¹⁶⁸⁹. Simultáneamente estableció como límite negativo a dicha presencia pública la tutela de los derechos de la familia y su intimidad, que se verían conculcados por una excesiva intromisión gubernamental en la educación de la prole¹⁶⁹⁰. En otro ámbito distinto León XIII declaró que, sin perjuicio de que la defensa del orden social puede exigir la prohibición de entidades que persigan fines ilícitos, el Estado se encuentra obligado a respetar el recto ejercicio del derecho de asociación que surge de la propia naturaleza humana¹⁶⁹¹. Como se deduce de dichas afirmaciones, los derechos de la persona se configuran como el nuevo factor jurídico que autoriza o limita la influencia del poder político en la sociedad.

Este salto cualitativo obedece a la intuición de ligar de forma directa el fundamento de los derechos de los ciudadanos a la dignidad de la persona. Así se declara expresamente en aquella parte de la encíclica que se refiere al derecho al descanso laboral:

*“Y éstos [son], los deberes de los ricos y patronos: no considerar a los obreros como esclavos; respetar en ellos, como es justo, la dignidad de la persona, sobre todo ennoblecida por lo que se llama el carácter cristiano (...) A nadie le está permitido violar impunemente la dignidad humana, de la que Dios mismo dispone con gran reverencia; ni ponerle trabas en la marcha hacia su perfeccionamiento”*¹⁶⁹².

Por tanto, podemos concluir que la *Rerum Novarum* constituye el pórtico de entrada para una nueva reflexión del magisterio sobre el papel del Estado respecto los derechos del hombre.

1689 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 23 y 27.

1690 *Ibidem*, 10 y 26.

1691 *Ibidem*, 35.

1692 *Ibidem*, 15 y 30.

9.3.2 Pío XII: derechos fundamentales versus totalitarismo.

Un nuevo escenario se presentó a mediados del siglo pasado cuando, inmerso en los horrores de la conflagración mundial, Pío XII aporta su visión del Estado como respuesta a los horrores del totalitarismo ideológico. Su doctrina acerca del poder público tiene como fundamento la imperiosa necesidad de tutelar al ser humano y su inalienable dignidad como valor máspreciado de la sociedad:

*“El orden mismo absoluto de los seres y de los fines, que presenta al hombre como persona autónoma, es decir, como sujeto de deberes y de derechos inviolables, raíz y término de su vida social, abraza igualmente al Estado como sociedad necesaria, revestida de la autoridad, sin la cual no podría ni existir ni vivir. Porque si los hombres, valiéndose de su libertad personal, negasen toda dependencia de una autoridad superior provista del derecho de coacción, por el mismo hecho socavarían el fundamento de su propia dignidad y libertad, o lo que es lo mismo, aquel orden absoluto de los seres y de los fines”*¹⁶⁹³.

El discurso de Pacelli parte del expreso reconocimiento de que la persona, en el ejercicio de su libertad, constituye el fundamento de la sociedad y, por ende, del Estado. Ello implica superar una visión omnicomprensiva de la autoridad como orden inmutable al cual deben someterse los gobernados como partes de un todo superior. El principio y el fin de toda experiencia colectiva radican en el respeto y el bien de la persona y de sus derechos¹⁶⁹⁴. Con ello se refuerza la primacía axiológica y política del individuo frente al Estado.

A lo anterior debe añadirse que, dentro de dicho orden natural, el ser humano disfruta de un ámbito de legítima autonomía, cuya articulación jurídica se verifica mediante la tutela de sus derechos y deberes.

Por último, se insiste en el carácter necesario e indispensable del Estado como organización capacitada para una recta ordenación de la vida colectiva. No obstante, siguiendo la enumeración lógica de los fines incluida en este apartado, los responsables políticos deben respetar un orden natural que antepone la defensa del individuo y sus derechos a las necesidades del poder público¹⁶⁹⁵. Precisamente la autoridad conferida al poder público se basa, más que en la mera demagogia o el ejercicio de la fuerza, en el respeto al plan trascendente recogido en la ley natural cuyo presupuesto es el supremo valor de la persona y de sus derechos fundamentales. De esta manera se confirma que tales derechos constituyen la expresión de la dignidad social humana, cuyo fundamento último se

1693 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1944, II.

1694 PÍO XII, Carta al Presidente de las Semanas Sociales de Francia, 10 de julio de 1946: “... en esta misma persona humana creada a imagen de Dios, ella [la Iglesia] reconoce y defiende la raíz y el fin de toda la vida social”.

1695 PÍO XII, *Summi Pontificatus*, 20 de octubre de 1939, 48: “...se corre también el peligro de olvidar que el hombre y la familia son, por su propia naturaleza, anteriores al Estado, y que el Criador dio al hombre y a la familia peculiares derechos y facultades y les señaló una misión, que responde a inequívocas exigencias naturales”, y Discurso a los filósofos humanistas llegados a Roma para su Congreso Internacional, 25 de septiembre de 1949: “Por ello, estos derechos esenciales son tan inviolables que ninguna razón de Estado, ningún pretexto del bien común puede superarlos. Están protegidos por una muralla infranqueable. De este lado, el bien común puede legislar a su gusto. Más allá no; no puede atentar contra estos derechos porque ellos constituyen lo más precioso del bien común”.

encuentra en el dogma de la Encarnación¹⁶⁹⁶.

Con este planteamiento circular de las relaciones entre el ciudadano y el Estado Pacelli pretende, de un lado, mantener cierta línea de continuidad con el Magisterio precedente al distinguir entre distintas formas de libertad, algunas de las cuales son admisibles al responder a la naturaleza humana y otras devienen ilícitas en tanto que conducen a la disolución social¹⁶⁹⁷, y reiterar el sometimiento de los gobernantes al juicio divino y trascendente¹⁶⁹⁸. Pero también se aprecia una tendencia innovadora que defiende la autonomía del individuo en el ámbito político como una esfera exigida -no sólo tolerada- por el orden objetivo moral, principio que se presenta como paradigma de lo que se debe entender como un pueblo preparado para la “sana” democracia¹⁶⁹⁹.

La realización práctica del Estado como garante de los derechos del hombre implica la necesidad de conceder un nuevo enfoque a la constitución política de las naciones que reconozca el valor central de la dignidad humana y sus derechos, como advierte Pío XII al enumerar los presupuestos imprescindibles para la construcción de un nuevo orden temporal pacífico tras la Segunda Guerra Mundial:

*“Quien desea que la estrella de la paz aparezca y se detenga sobre la sociedad, contribuya por su parte a devolver a la persona humana la dignidad que Dios le concedió desde el principio... apoye el respeto y la práctica realización de los siguientes derechos fundamentales de la persona...”*¹⁷⁰⁰.

Pacelli reconoce, asimismo, que el Estado juega un papel insustituible en el orden social¹⁷⁰¹.

De las anteriores afirmaciones se colige que la función primordial de la autoridad civil radica en el servicio a la persona garantizando y respetando las libertades fundamentales¹⁷⁰², tarea que se

1696 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1944, I: “Si, pues, en esta solemnidad... conmemora al mismo tiempo la benignidad del Verbo encarnado y la dignidad del hombre (dignidad entendida no sólo bajo el aspecto personal, sino también en la vida social)...”.

1697 *Ibidem*, I: “La libertad, de deber moral de la persona se transforma en pretensión tiránica de desahogar libremente los impulsos y apetitos humanos con daño de los demás”.

1698 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1942, 15: “Este ordenamiento, para garantizar el equilibrio, la seguridad y la armonía de la sociedad, posee también el poder de coacción contra aquellos que sólo por esta vía pueden ser mantenidos dentro de la noble disciplina de la vida social; pero precisamente en el justo cumplimiento de este derecho, una autoridad verdaderamente digna de tal nombre jamás dejará de sentir su angustiosa responsabilidad ante el eterno Juez, en cuyo tribunal toda falsa sentencia, y muy singularmente toda transgresión de las normas dictadas por Dios, recibirá su indefectible castigo y condenación”.

1699 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1944, I: “En un pueblo digno de tal nombre, el ciudadano siente en sí mismo la conciencia de su personalidad, de sus deberes y de sus derechos, de su libertad unida al respeto de la libertad y de la dignidad de los demás (...) es decir, que ante el Estado cada uno tiene el derecho de vivir honradamente su existencia personal, en el puesto y en las condiciones en que los designios y la disposición de la Providencia lo han colocado”.

1700 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1942, 34.1.

1701 PÍO XII, *Summi Pontificatus*, 20 de octubre de 1939, 44: “Porque el poder político...ha sido establecido por el supremo Creador para regular la vida pública según las prescripciones de aquel orden inmutable que se apoya y es regido por principios universales”.

1702 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1942, 34.4: “...el Estado y sus funcionarios y las organizaciones de él dependientes están obligados a la reparación y a la revocación de las medidas lesivas de la libertad, de la propiedad, del honor, del mejoramiento y de la vida de los individuos”, y Carta al Presidente de las Semanas Sociales de Francia, 10 de julio de 1946: “No es indiferente, hoy menos que nunca, enumerar las condiciones de tal comunidad nacional, viva y fuerte, no exclusiva, ciertamente, ni uniformadora de legítimas autonomías, sino respetuosa de todos los derechos y abierta a una comunidad más vasta que es la humanidad”.

entiende como indispensable para conseguir la “reintegración” del orden jurídico natural vulnerado por los excesos del Estado totalitario¹⁷⁰³. Dicha misión constituye el contenido esencial del bien común el cual, según la doctrina católica, constituye el fin propio del poder temporal¹⁷⁰⁴. De esta forma, Pío XII establece como elemento básico de la teoría del Estado una vinculación directa entre la dignidad de la persona, sus derechos inalienables, la protección de los mismos por el Estado y el bien común.

Asimismo, el adecuado ejercicio de la misión inherente a las autoridades no se deja al exclusivo arbitrio de las conciencias rectamente formadas de los gobernantes, sino que el Sumo Pontífice exige la puesta en marcha de un adecuado sistema de controles jurídicos que se ejercerán por los tribunales y responde al esquema de la división de poderes¹⁷⁰⁵. Un ejercicio de realismo político, estrechamente ligado a la amarga experiencia histórica de los totalitarismos de izquierda y derecha que devastaron Europa durante los años de su pontificado, había hecho descubrir a Pío XII que la mera apelación a la rectitud moral y religiosa no surte ningún efecto práctico en un mundo fuertemente secularizado donde los supremos responsables de las naciones se inspiran en ideologías materialistas, ateas o agnósticas, de ahí la necesidad de acudir a otros mecanismos de control que consigan evitar una concentración abusiva e ilimitada de poder¹⁷⁰⁶.

Respecto a la naturaleza de los derechos fundamentales invocados por este pontífice, aún podemos rastrear una cierta ambivalencia. Si bien ya no se expresa una reprobación de las libertades individuales y la enumeración de las mismas resulta muy próxima al texto de las constituciones democráticas o las declaraciones internacionales¹⁷⁰⁷, no es menos cierto que se mantiene una cierta

1703 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1942, 34.4: “El saneamiento de esta situación puede obtenerse, cuando se despierte la conciencia de un ordenamiento jurídico, fundada en el supremo dominio de Dios y defendida de toda arbitrariedad humana; conciencia de un ordenamiento que extienda su mano protectora y vindicativa también sobre los inviolables derechos del hombre y los proteja contra los ataques de todo poder humano. Del ordenamiento jurídico querido por Dios deriva el inalienable derecho del hombre a la seguridad jurídica, y con ello a una esfera concreta de derecho, protegida contra todo ataque arbitrario”. En este documento se adopta una interpretación amplia del concepto de seguridad jurídica, dentro de la cual se incluye la interdicción de la arbitrariedad de los gobernantes en el ejercicio de sus funciones, si bien algunas Constituciones –como la española de 1978 en su artículo 9.3- los diferencia como principios distintos.

1704 PÍO XII, Radiomensaje *La Solennità* en el 50 aniversario de la encíclica *Rerum Novarum*, 1 de junio de 1941, 15: “Tutelar el campo intangible de los derechos de la persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes, debe ser oficio esencial de todo poder público. ¿Acaso no lleva esto consigo el significado genuino del bien común, que el Estado está llamado a promover?”.

1705 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1942, 34, 4º: “La relación entre hombre y hombre, del individuo con la sociedad, con la autoridad, con los deberes sociales; la relación de la sociedad y de la autoridad con cada uno de los individuos, deben cimentarse sobre un claro fundamento jurídico y estar protegidas, si hay necesidad, por la autoridad judicial”.

1706 PÍO XII, *Summi Pontificatus*, 20 de octubre de 1939, 53: “La concepción que atribuye al Estado un poder casi infinito, no sólo es, venerables hermanos, un error pernicioso para la vida interna de las naciones y para el logro armónico de una prosperidad creciente, sino que es además dañosa para las mutuas relaciones internacionales...”, y Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1944, II: “Una sana democracia fundada sobre los principios inmutables de la ley natural y de la verdad revelada, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin frenos y sin límites...”.

1707 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1942, 34.1: “...el derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto de Dios privado y público, incluida la acción caritativa religiosa; el derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de su propio fin, el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho de trabajar como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar; el derecho a la libre elección de estado; por consiguiente, también del estado sacerdotal y religioso; el derecho a un uso de los bienes materiales consciente de sus deberes y de las limitaciones sociales...”.

distancia respecto de los derechos liberales ilustrados en relación con su fundamentación trascendente:

*“El misterio de la Santa Navidad proclama esta inviolable dignidad humana con un vigor y una autoridad inapelable, que sobrepasa infinitamente a la que podrían conseguir todas las posibles declaraciones de los derechos del hombre”*¹⁷⁰⁸.

*“¿Pero quién tendrá un respeto tan incondicionado a los derechos del hombre, sino quien tiene la conciencia de actuar bajo la mirada de un Dios personal?”*¹⁷⁰⁹.

Así pues, se puede concluir que Pacelli no reitera la tajante contraposición mantenida por León XIII entre los derechos según el orden natural católico y los que se propugnan por el liberalismo, pero tampoco contiene ninguna referencia expresa que pueda interpretarse como una plena identificación entre ambas concepciones. En este sentido, muestra una calculada ambigüedad que guarda un prudente equilibrio entre el respeto a la tradición y la apertura a las exigencias de la Modernidad.

El análisis de la doctrina de Pío XII sobre el Estado como garante de los derechos de la persona constituye el fiel testimonio de las ambigüedades propias de un período de transición. En este sentido, sin atreverse a contradecir directamente las condenas decimonónicas, el Papa Pacelli desbroza el camino para la plena recepción de las libertades fundamentales en el Magisterio. Ello tendrá lugar, con todas sus consecuencias, durante los pontificados posteriores.

9.3.3 Juan Pablo II: el Estado garante de derechos y libertades como modelo.

Ya en los últimos compases del siglo XX, Juan Pablo II manifestó de forma rotunda que el núcleo esencial de la labor de los poderes públicos consiste en la defensa de los derechos humanos. Este axioma fue reiterado en varias ocasiones:

*“El defensor de los derechos del hombre debe ser, por su misma naturaleza, el Estado, todo Estado, al cual el derecho natural asigna precisamente como objetivo el bien común temporal”*¹⁷¹⁰.

*“A este propósito, la Declaración de 1948 representa una referencia que se impone, pues llama sin equívocos a todas las naciones a organizar la relación de la persona y de la sociedad con el Estado sobre la base de los derechos fundamentales del hombre”*¹⁷¹¹.

Esta apuesta por la centralidad de los derechos en la actividad estatal se funda sobre una premisa antropológica: la persona es el valor fundamental que debe ser tutelado en la sociedad. Como consecuencia de ello, los derechos fundamentales constituyen el contenido esencial del bien común para el que trabajan los poderes públicos¹⁷¹².

1708 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1944, IV.

1709 PÍO XII, Discurso a los filósofos humanistas llegados a Roma para su Congreso Internacional, 25 de septiembre de 1949.

1710 JUAN PABLO II, Discurso a los jueces de la Corte Europea de Derechos del Hombre, 10 de noviembre de 1980, 4.

1711 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 5.

1712 JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17: “Ella [La Iglesia Católica], además, ha enseñado

Profundizando en esta línea, Wojtyla enumera en la encíclica *Centesimus Annus* los fines del Estado inspirándose en la tradicional división de los derechos humanos en distintas generaciones.

Los derechos civiles y políticos se interpretan como pilares básicos en la estructura de un gobierno correctamente constituido, ya que con ellos se promueve la colaboración activa y responsabilidad de los ciudadanos en la toma de decisiones¹⁷¹³. En este sentido, Juan Pablo II entiende que el factor participativo -claramente ligado al efectivo reconocimiento de los derechos individuales¹⁷¹⁴- constituye un presupuesto de racionalidad práctica imprescindible para garantizar que los regímenes políticos actúen en beneficio de sus ciudadanos y de la paz social, y no como un aparato de poder al servicio de un grupo, partido o ideología¹⁷¹⁵. Con ello se hace una apuesta inequívoca a favor del Estado de derecho como “Estado de derechos y libertades”.

Asimismo, el Estado también desempeña una función de especial trascendencia en el ámbito de los derechos sociales o de segunda generación, proporcionando un marco imprescindible de seguridad jurídica y supliendo la actividad de los particulares en aquellos sectores donde la misma resulta insuficiente o desequilibrada para un adecuado progreso económico y social¹⁷¹⁶. Pero no corresponde a los poderes públicos el protagonismo principal en materia económica, sino un papel subsidiario respecto a la iniciativa privada en la generación de riqueza. Sobre este punto tendremos ocasión de incidir con más detenimiento en el apartado destinado al Estado social.

Por último, también se mencionan en esta encíclica los derechos de tercera generación que legitiman la intervención del Estado para la tutela de bienes que pertenecen a la sociedad en su conjunto¹⁷¹⁷, los cuales no pueden ser satisfactoriamente garantizados por la lógica de la libre concurrencia. Sin embargo, dicha defensa no se plantea con carácter exclusivo para el poder público, sino que debe realizarse de forma conjunta con la sociedad civil en términos de cooperación¹⁷¹⁸.

siempre que el deber fundamental del poder es la solicitud por el bien común de la sociedad; de aquí derivan sus derechos fundamentales. Precisamente en nombre de estas premisas concernientes al orden ético objetivo, los derechos del poder no pueden ser entendidos de otro modo más que en base al respeto de los derechos objetivos e inviolables del hombre. El bien común al que la autoridad sirve en el Estado se realiza plenamente sólo cuando todos los ciudadanos están seguros de sus derechos”.

1713 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 46.

1714 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 5: “No cabe ninguna duda de que entre los derechos fundamentales y los derechos civiles y políticos existe una interacción y un mutuo condicionamiento. Cuando los derechos del ciudadano no se respetan, es casi siempre en detrimento de los derechos fundamentales del hombre. La separación de los poderes en el Estado y el control democrático son condiciones indispensables para su efectivo respeto”.

1715 JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, 17: “Ya desde la primera mitad de este siglo, en el período en que se estaban desarrollando varios totalitarismos de Estado, los cuales —como es sabido— llevaron a la horrible catástrofe bélica, la Iglesia había delineado claramente su postura frente a estos regímenes que en apariencia actuaban por un bien superior, como es el bien del Estado, mientras la historia demostraría en cambio que se trataba solamente del bien de un partido, identificado con el estado”.

1716 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 48.

1717 Con ello, el Magisterio se adhiere a la visión de que los derechos de tercera generación se distinguen de los anteriores, principalmente, atendiendo a su titularidad, ya que mientras los civiles y políticos se predicen de los individuos, y los laborales y sociales respecto de los grupos sociales, los modernísimos derechos (al desarrollo, al medio ambiente, etc.) corresponden a la colectividad como tal, entendida como marco de referencia.

1718 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 40.

Según lo expuesto, la defensa y efectividad de los derechos fundamentales se configuran como la auténtica clave de la misión del Estado¹⁷¹⁹. De ahí la necesidad de que el ejercicio del poder se articule desde una lógica de control y limitación del mismo, que tiene su más acabada expresión en el Estado constitucional y una adecuada división de poderes¹⁷²⁰. De este modo, el Estado de derecho es el instrumento imprescindible para la convivencia humana y la realización de los derechos que constituyen la esencia de la democracia¹⁷²¹. Dicha identificación llega hasta el extremo de afirmar que la expresión “derechos humanos” incluye dos presupuestos ineludibles: el inviolable respeto a una esfera de libertad inherente a toda persona y un Estado sometido al derecho y no a la arbitrariedad de la fuerza bruta¹⁷²².

Juan Pablo II adopta una postura clara en favor de los derechos reconocidos en la Declaración Universal¹⁷²³. Con independencia de puntuales defectos que puedan apreciarse en dicho documento no cabe duda de que el mismo debe ser asumido como una victoria de la conciencia moral de la Humanidad¹⁷²⁴, así como un instrumento esencial para la defensa de pilares básicos de la moral

1719 JUAN PABLO II, Discurso con motivo de la entrega del Premio Carlomagno, 24 de marzo de 2004, 5: “El Estado moderno es consciente de que no puede ser un Estado de derecho si no protege y promueve la libertad de los ciudadanos en sus posibilidades de expresión, tanto individuales como colectivas”.

1720 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 44: “A este respecto es preferible que un poder esté equilibrado por otros poderes y otras esferas de competencia, que lo mantengan en su justo límite”, y Discurso al embajador de Guatemala, 15 de junio de 2000, 5: “Es también importante respetar siempre, frente a cualquier intento de violación, los principios de la división e independencia de los tres poderes, que son fundamento de la democracia en un Estado de derecho”.

1721 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 5: “La noción de “Estado de derecho” aparece así como un requisito implícito de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y recoge la doctrina católica, según la cual la función del Estado es permitir y facilitar a los hombres la realización de los fines trascendentales para los que han sido destinados”, Carta apostólica en el 50 aniversario del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, 27 de agosto de 1989, 9: “Esta forma de Estado [de derecho] se muestra, efectivamente, como la mejor garantía de los derechos de la persona...”, Discurso al embajador de la República Dominicana, 26 de mayo de 1997, 6: “Por eso, el esfuerzo por un auténtico desarrollo social exige fortalecer los valores democráticos, el respeto universal de los derechos humanos —inherentes a cada ser humano por el mero hecho de ser persona— y un correcto funcionamiento del Estado de derecho”, y Discurso al embajador de Argentina, 20 de junio de 1997, 3: “La Iglesia considera que el Estado de derecho y la aplicación de principios democráticos, con los que es posible solucionar los conflictos por medio de la negociación y el diálogo, son importantes para la salvaguardia y el ejercicio de los derechos humanos en el mundo actual...”, y Mensaje a la 44 Semana Social de los católicos italianos, 4 de octubre de 2004, 3: “Sin embargo, a la luz de la doctrina social de la Iglesia, la democracia está estrechamente unida al Estado de derecho y a una concepción global de la persona”.

1722 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 7.

1723 JUAN PABLO II, Mensaje al secretario General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de diciembre de 1978: “La circunstancia memorable del XXX aniversario de la Declaración universal de los Derechos Humanos, brinda a la Santa Sede la oportunidad de proclamar una vez más ante el pueblo y las naciones su constante interés y solicitud por los derechos humanos fundamentales, cuya expresión encontramos enseñada claramente en el mensaje mismo del Evangelio”, Mensaje a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en el 40 aniversario de la Carta de las Naciones Unidas, 14 de octubre de 1985, 1: “La colaboración entre vuestra Organización y la Iglesia católica es además tanto más fácil y fructuosa, porque ambas tienen como punto de referencia el principio fundamental, solemnemente afirmado en el preámbulo de la “Declaración universal de los Derechos del Hombre” de 1948, y que la misma Santa Sede enseña con fuerza, según la cual, “el reconocimiento de la dignidad personal y de la igualdad de derechos inalienables de todos los miembros de la familia humana es el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz en el mundo”, y *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 26: “En este sentido hay que reconocer [como efecto positivo] la *influencia* ejercida por la *Declaración de los Derechos Humanos*, promulgada hace casi cuarenta años por la Organización de las Naciones Unidas. Su misma existencia y su aceptación progresiva por la comunidad internacional son ya testimonio de una mayor conciencia que se está imponiendo”.

1724 JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 2 de octubre de 1979, 7: “Poco después, llegó su documento fundamental que fue la *Declaración universal de los Derechos del Hombre* (10 de diciembre de 1948), del hombre como individuo concreto y del hombre en su valor universal. Este documento es una piedra miliar puesta en el largo y difícil camino del género humano (...) Y tres años después

católica cuales son la dignidad humana y la paz¹⁷²⁵. Atendiendo a estos pronunciamientos no tiene sentido contraponer unos supuestos derechos o libertades confesionales al modelo laico surgido de la Declaración Universal, y ello no por claudicación de la doctrina pontificia sino como conclusión evidente de que nos encontramos ante un *minimum* ético plenamente compartible por todos los seres humanos¹⁷²⁶. Con esta afirmación queda plenamente superada la antigua dicotomía Derechos de Dios *versus* derechos del hombre¹⁷²⁷. Es por ello que el pontificado de Juan Pablo II significa, además de la reconciliación —la cual puede entenderse comenzada con Pío XII y culminada en la *Pacem in Terris* de Juan XXIII—, la plena asunción de los valores positivos de la Modernidad por el Magisterio católico.

9.4 VALORACIÓN DE LA DEMOCRACIA POR EL MAGISTERIO.

Para un adecuado enfoque del presente apartado resulta imprescindible una previa contextualización histórica, ya que los documentos pontificios se encuentran fuertemente mediatizados por la evolución que experimenta el sistema democrático a través del tiempo.

León XIII escribió sus encíclicas de carácter político durante la década de los ochenta del siglo XIX, período en el que el liberalismo se encuentra asentado en la parte occidental de Europa aunque sometido a fuertes tensiones que surgen de los movimientos anarquista y marxista. Aún suenan cercanos los ecos de la Revolución francesa pero la idea del sufragio universal, tal y como lo entendemos hoy, no se ha implantado aún de forma total pues la fórmula política que se utiliza es la democracia censitaria restringida a una parte de la población según su renta. Pío XII, por su parte, afronta una época postbélica en la que, tras la derrota de las ideologías nazi y fascista, la democracia como soberanía del pueblo será la forma de gobierno universalmente admitida¹⁷²⁸, y ello pese a que bajo dicho modelo se pretendan amparar determinadas ficciones como las

nació el documento que —como he dicho—, hay que considerar como una piedra miliar en el camino del progreso moral de la humanidad: la *Declaración universal de los Derechos del Hombre*”, y Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 5 de octubre de 1995, 2: “Fue precisamente la barbarie cometida contra la dignidad humana lo que llevó a la Organización de las Naciones Unidas a formular, apenas tres años después de su constitución, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre que continúa siendo en nuestro tiempo una de las más altas expresiones de la conciencia humana”.

1725 JUAN PABLO II, Discurso en la concesión del título de doctor “*honoris causa*” en Derecho, 17 de mayo de 2003, 2.

1726 JUAN PABLO II, Encuentro con el cuerpo diplomático en Ciudad de México, 23 de enero de 1999, 4: “Es cierto que la Declaración Universal de Derechos Humanos, cuyo 50º aniversario hemos celebrado el año pasado, así como otros documentos de valor universal, ofrecen elementos importantes en la búsqueda de esa base moral, común a todos los países o, por lo menos, a un gran número de ellos”, y Discurso al embajador de Siria, 1 de abril de 1989, 4: “En el curso de su misión, Señor Embajador, sus diversos contactos le darán ocasión de reconocer, sin lugar a dudas mejor que en otro lugar, la aspiración de los diversos pueblos de la Tierra a una ética común que tenga por eje la promoción y defensa de los Derechos Humanos”.

1727 JUAN PABLO II, Discurso a los muchachos y muchachas del UNIV 98, 7 de abril de 1998, 2 y 4: “Reflejan [los derechos de la persona] *las exigencias objetivas e inviolables de una ley moral universal*, que tiene su fundamento en Dios, primera Verdad y sumo Bien (...) Podría decirse, con una expresión atrevida, que *los derechos del hombre son también derechos de Dios*”.

1728 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1944, Preámbulo: “Ante el Estado, ante los gobernantes [los pueblos] han adoptado una actitud nueva, interrogativa, crítica, desconfiada. Adoctrinados por una amarga experiencia se oponen con mayor ímpetu a los monopolios de un poder dictatorial, incontrolable e intangible, y exigen un sistema de gobierno, que sea más compatible con la dignidad y con la libertad de los ciudadanos (...) Siendo tal la disposición de los ánimos, ¿hay acaso que maravillarse de que la tendencia democrática inunde los pueblos y obtenga fácilmente la aprobación y el asenso de los que aspiran a colaborar más eficazmente en los destinos de los individuos y de la sociedad?”.

impropiamente denominadas “democracias populares” comunistas. Tras la caída del telón de acero, entendida como apoteosis de la democracia occidental garante de los derechos humanos, Juan Pablo II dedica varios capítulos de la *Centesimus Annus* al análisis de dicho acontecimiento y sus implicaciones futuras¹⁷²⁹.

Todos estos eventos condicionarán la visión pontificia del sistema democrático, el cual no se analiza como una fórmula abstracta sino de acuerdo con su expresión práctica.

9.4.1 León XIII: rechazo a la democracia fundada en la soberanía popular.

No cabe duda de que la enseñanza de León XIII sobre la soberanía popular muestra una clara animadversión hacia la democracia, entendida como manifestación directa de la voluntad popular. Ello ha sido valorado por cierto sector de la doctrina como una prueba evidente del carácter reaccionario de la doctrina católica¹⁷³⁰. No obstante, se impone la necesidad de un juicio ponderado que tenga en cuenta la literalidad de las afirmaciones leoninas, la doctrina filosófica y teológica que se defiende en ellas y el marco histórico al que pretenden responder estos documentos, con lo cual se evitan interesados anacronismos o interpretaciones sesgadas fundadas en prejuicios ideológicos.

La doctrina leonina parte del rechazo a la idea de que el origen del poder radica de forma exclusiva y excluyente en la voluntad del pueblo, por entenderlo contrario a la doctrina católica sobre la fuente de la autoridad política¹⁷³¹. Profundizando en esta contraposición, se remarca que la raíz de toda autoridad es teológica, de forma que su ejercicio se transforma en una expresión o participación en el gobierno que Dios tiene del mundo¹⁷³². De esta manera, se concluye que la atribución del poder político a la voluntad de los hombres implica *per se* una negación de la presencia de lo religioso en la vida pública¹⁷³³, bajo la pretensión de una radical secularización de la vida pública que prescinde de cualquier referencia trascendente e incluso la niega de forma más o menos explícita¹⁷³⁴.

A pesar de estas afirmaciones abiertamente contrarias al principio de soberanía popular, cabe destacar que esta censura pontificia radica en el temor a que la muchedumbre, como protagonista

1729 El Capítulo IV de la encíclica se dedica al “Año 1989”, en el que se estudia las razones de la caída del imperio soviético, y el VI al “Estado y cultura”, donde se analiza el significado de la democracia.

1730 PECES-BARBA, G., “La Universalidad de los Derechos Humanos”, *Doxa*, nº 15-16, Ed. Universidad de Alicante, Alicante, 1994, p. 619: “... la posición de la Iglesia Católica en el siglo XIX, desde la Encíclica “Mirari Vos” de 1832 hasta la “Libertas” de 1888, que convierte en rechazable esa pretensión de inocencia histórica cuando afirma hoy que es defensora permanente de los derechos [humanos] (...) Basta como botones de muestra estos ejemplos... en la “Diuturnum” León XIII rechaza el consentimiento como origen del poder”.

1731 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 3.

1732 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 5-7 y 9-10, e *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 2.

1733 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 27: “Conceden [las doctrinas que propagan la separación absoluta entre la Iglesia y el Estado] a los ciudadanos, todo lo más, la facultad, si quieren, de ejercitar la religión en privado”.

1734 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 10: “En una sociedad fundada sobre estos principios, la autoridad no es otra cosa que la voluntad del pueblo, el cual, como único dueño de sí mismo, es también el único que puede mandarse a sí mismo (...) Queda en silencio el dominio divino, como si Dios no existiese o no se preocupase del género humano, o como si los hombres, ya aislados, ya asociados, no debiesen nada a Dios, o como si fuera posible imaginar un poder político cuyo principio, fuerza y autoridad toda para gobernar no se apoyaran en Dios mismo”, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 12: “La negación del dominio de Dios sobre el hombre y sobre el Estado arrastra consigo como consecuencia inevitable la ausencia de toda religión en el Estado, y consiguientemente el abandono más absoluto en todo la referente a la vida religiosa”.

directa del escenario político, realice una aplicación mecánica del principio de mayoría sin sujeción a ningún otro criterio jurídico superior. De esta forma, las decisiones adoptadas por el pueblo pueden legitimar acciones que directamente vulneren la justicia y libertad ajenas¹⁷³⁵, así como los legítimos derechos de las minorías u otras entidades entre las que se incluye la propia Iglesia¹⁷³⁶. Por tanto, la condena va dirigida hacia una doctrina que considera ilimitado el poder de la voluntad mayoritaria -bajo la denominación de “soberanía popular”- como indiscutible norma suprema del orden político¹⁷³⁷.

Al respecto cabe remarcar que, en esta visión crítica de la realidad democrática, León XIII carecía de una adecuada distinción entre el poder constituyente y el poder constituido¹⁷³⁸. Éste último no tiene una autoridad ilimitada u omnímoda, sino que debe adecuarse a las leyes fundamentales del Estado que suelen incluir una tabla de derechos inviolables de los ciudadanos.

El modelo que se rechaza por parte del Pontífice no es referible a cualquier tipo de democracia, sino exclusivamente a la fórmula asamblearia derivada de las tesis de Rousseau en las que se atribuye a

1735 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 17: “Porque las pasiones populares, estimuladas con estas opiniones como con otros tantos acicates, se alzan con mayor insolencia y con gran daño de la república se precipitan, por una fácil pendiente, en movimientos clandestinos y abiertas sediciones”, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 13: “La soberanía del pueblo, que, según aquéllas, reside por derecho natural en la muchedumbre independizada totalmente de Dios, aunque presenta grandes ventajas para halagar y encender innumerables pasiones, carece de todo fundamento sólido y de eficacia sustantiva para garantizar la seguridad pública y mantener el orden en la sociedad”, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 12: “Armada la multitud con la idea de su propia soberanía, fácilmente degenera en la anarquía y en la revolución, y suprimidos los frenos del deber y de la conciencia, no queda más que la fuerza; la fuerza, que es radicalmente incapaz para dominar por sí solas las pasiones desatadas de las multitudes”.

1736 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 11: “Es fácil de ver la deplorable situación a que queda reducida la Iglesia si el Estado se apoya sobre estos fundamentos, hoy día tan alabados. Porque cuando la política práctica se ajusta a estas doctrinas, se da a la Iglesia en el Estado un lugar igual, o quizás inferior, al de otras sociedades distintas de ella. No se tienen en cuenta para nada las leyes eclesiásticas, y la Iglesia, que por mandato expreso de Jesucristo ha de enseñar a todas las gentes, se ve apartada de toda intervención en la educación pública de los ciudadanos (...) se ve apartada de toda intervención en la educación pública de los ciudadanos (...) privan de sus propiedades al clero, negando a la Iglesia el derecho de propiedad; tratan, finalmente, a la Iglesia como si la Iglesia no tuviera la naturaleza y los derechos de una sociedad perfecta y como si fuere meramente una asociación parecida a las demás asociaciones reconocidas por el Estado. Por esto, afirman que, si la Iglesia tiene algún derecho o alguna facultad legítima para obrar, lo debe al favor y a las concesiones de las autoridades del Estado” y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 23: “Por otra parte, es muy frecuente que estos grandes predicadores de la tolerancia sean, en la práctica, estrechos e intolerantes cuando se trata del catolicismo. Los que son pródigos en repartir a todos libertades sin cuento, niegan continuamente a la Iglesia su libertad”.

1737 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 12: “Y así como la razón individual es para el individuo en su vida privada la única norma reguladora de su conducta, de la misma manera la razón colectiva debe ser para todos la única regla normativa en la esfera de la vida pública. De aquí el número como fuerza decisiva y la mayoría como creadora exclusiva del derecho y del deber”. Esta intuición sobre el peligro de las dictaduras de la mayoría fue confirmada por MARITAIN, J. (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., pp. 58-59: “Así Rousseau, que no era demócrata, ha introducido en las democracias modernas recientes una noción de la Soberanía que era destructiva de la democracia y tendía hacia el Estado totalitario; porque, en vez de acabar con la noción de poder separado y trascendente de los reyes absolutos, ha exaltado, por el contrario, ese poder de mala ley hasta un grado sorprendente de absolutismo, a fin de hacérselo presente al pueblo... El Legislador, ese superhombre descrito en el *Contrat social*, nos ofrece un avance de nuestros dictadores totalitarios modernos”.

1738 Así lo afirma RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 81-82, lo cual concuerda con la tesis mantenida por quien escribe estas líneas acerca del “latinocentrismo” sociológico y político de la Iglesia Católica durante el siglo XIX, lo cual, entre otras razones, explica su desconocimiento del sistema de libertades propio de la tradición anglosajona. Ello influyó en una visión de la experiencia liberal sesgada y profundamente marcada por las experiencias jacobinas de la Revolución francesa.

la voluntad general de la ciudadanía un valor pseudorreligioso¹⁷³⁹. Por tanto, los modelos parlamentarios propios del constitucionalismo liberal anglosajón -origen de las democracias modernas¹⁷⁴⁰-, en los que el juego de las mayorías quedan sujetos al respeto del *rule of law*, no resultan directamente afectados por las condenas del Pontífice¹⁷⁴¹.

Además, dichas afirmaciones del Papa Pecci deben ser contextualizadas dentro de la exposición global de su pensamiento, por lo que una atenta lectura de los textos pone de manifiesto otras claves de singular importancia.

La primera de ellas es que León XIII admite la pluralidad en las formas de gobierno, entendiendo plausible el establecimiento de distintos marcos institucionales dentro de la gestión del poder temporal¹⁷⁴². Dicha fórmula ha recibido la denominación de “doctrina de la indiferencia”¹⁷⁴³. Por

1739 ZARKA, Y.-C., (Trad. Moyano, E.), “Rousseau y la soberanía del pueblo”, *Revista Derechos y Libertades*, nº 15, Ed. Instituto Universitario Carlos III-BOE, Madrid, 2006, pp. 58-61: “Hay en Rousseau una absolutización más fuerte de la soberanía que en sus predecesores. Ahora bien, la absolutización rousseauiana es al mismo tiempo una sacralización. Se supera aquí el lenguaje de la moral y de la metafísica por el de la teología: “El soberano, por ser lo que es, dice Rousseau, es siempre lo que debe ser”. El ser que es siempre lo que debe ser es tradicionalmente el ser divino. Así la voluntad general es indestructible (...) Posiblemente, el lugar en que aparecerá con más fuerza esta sacralización de la soberanía es en el capítulo del *Contrato social* “Del derecho de vida y de muerte” (...) La sacralización de la soberanía explica que toda infracción al derecho social es considerada como una rebelión o una traición, que excluye al que la comete del orden social (...) Si fuera necesaria una confirmación última de esta sacralización de lo secular, la encontraríamos en el penúltimo capítulo del *Contrato social* “De la religión civil” (...) Ahora bien, cuando se examina el contenido [acerca de la religión civil definida por Rousseau], puede uno darse cuenta de que algunos de sus artículos de fe son propiamente teológicos (la existencia de la divinidad, la vida venidera, la felicidad de los justos y el castigo de los malos) y otros teológicos-políticos: la santidad del contrato. Se encuentra así realizada la sacralización de lo secular que hemos encontrado en los diferentes momentos constitutivos de la doctrina de la soberanía del pueblo”.

1740 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 73: “Las democracias modernas están esencialmente basadas en la idea de representación (...) La democracia moderna de tipo liberal es, en realidad, un “Estado constitucional democrático”: el producto de la democratización del parlamentarismo constitucional de tipo anglosajón, basada en el sufragio universal y en el principio de mayoría, Y no hay que olvidar que estos elementos, sin los demás, podrían dar vida a otra clase de sistema: la democracia plebiscitaria e incluso totalitaria de la tradición de Rousseau, que se revolvía precisamente contra la idea de representación”.

1741 Sin embargo, es cierto que no se hace una expresa distinción entre los diferentes tipos de democracia en los textos leoninos.

1742 LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 4: “No se trata en esta encíclica de las diferentes formas de gobierno. No hay razón para que la Iglesia desaprobe el gobierno de un solo hombre o de muchos, con tal que ese gobierno sea justo y atienda a la común utilidad. Por lo cual, salvada la justicia, no está prohibida a los pueblos la adopción de aquel sistema de gobierno que sea más apto y conveniente a su manera de ser o a las instituciones y costumbres de sus mayores”, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 2 y 18: “Por otra parte, el derecho de mandar no está necesariamente vinculado a una u otra forma de gobierno. La elección de una u otra forma política es posible y lícita, con tal que esta forma garantice eficazmente el bien común y la utilidad de todos (...) Estos son los principios que la Iglesia católica establece en materia de constitución y gobierno de los Estados. Con estos principios, si se quiere juzgar rectamente, no queda condenada por sí misma ninguna de las distintas formas de gobierno, pues nada contienen contrario a la doctrina católica, y todas ellas, realizadas con prudencia y justicia, pueden garantizar al Estado la prosperidad pública”, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 32: “La Iglesia no condena forma alguna de gobierno, con tal que sea apta por sí misma la utilidad de los ciudadanos. Pero exige, de acuerdo con la naturaleza, que cada una de esas formas quede establecida sin lesionar a nadie y, sobre todo, respetando íntegramente los derechos de la Iglesia”.

1743 Se ha pretendido localizar un precedente de esta “doctrina de la indiferencia” en SANTO TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 105, a. 1, cit., p. 864, donde el Doctor Angélico señala que la mejor de las fórmulas políticas es una adecuada mezcla de componentes propios de la monarquía, la aristocracia y la democracia, como defiende HERNÁNDEZ, H., “Libertad política: liberalismo y tomismo”, *Sapientiae*, XL, Ed. Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1985, p. 18. Sin embargo, entendemos con NOVAK, M., “Si Santo Tomás estuviese vivo hoy...”, cit., p. 185, que con esta cita Santo Tomás no legitima todas y cada una de las fórmulas puras de gobierno,

tanto, las enseñanzas del Sumo Pontífice no tienen como finalidad directa la defensa una forma concreta de gobierno, sea monárquica, republicana, autocrática o participativa, sino salvaguardar la confesionalidad católica y la independencia de la Iglesia cualquiera que fuera el régimen existente¹⁷⁴⁴.

Otra circunstancia de singular trascendencia es que no se declara de forma terminante el rechazo a la democracia como tal en las encíclicas¹⁷⁴⁵. La única referencia explícita a este sistema es favorable a la misma, siempre que se compatibilice con la doctrina expuesta por el Magisterio¹⁷⁴⁶. No existe propiamente una condena expresa de la fórmula democrática, sino de la soberanía popular ilimitada entendida como último criterio para discernir entre el bien y el mal, lo justo e injusto¹⁷⁴⁷. Dicha repulsa obedecía al temor de que las nuevas élites gobernantes y culturales de los Estados surgidos al calor de las revoluciones burguesas, amparándose en el título de representantes de esta voluntad general, procedieran a una labor de ingeniería social a gran escala mediante el adoctrinamiento de las masas analfabetas de la población para inculcarles el racionalismo ateo y el odio a la religión¹⁷⁴⁸. Cabe añadir que estas sospechas resultaban, como mínimo, fundadas tras las experiencias vividas durante la Revolución francesa y el *Risorgimento* italiano¹⁷⁴⁹.

las cuales se limita a exponer, sino que extrae los rasgos positivos de cada una y afirma la necesidad de una adecuada combinación de los mismos.

1744 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 95-96: "... la doctrina social de la Iglesia hacía depender la aceptación de un sistema político del hecho de que éste ofreciera garantías para asegurar un mínimo de reivindicaciones a nivel de derecho natural –según su interpretación católica- y de valores morales sustanciales. Conforme a este espíritu, la Iglesia solía declarar su "indiferencia" hacia todos los sistemas políticos en el supuesto de que respetaran tales verdades y exigencias fundamentales".

1745 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 18: "Más aún: ni siquiera es en sí censurable, según estos principios, que el pueblo tenga una mayor o menor participación en el gobierno, participación que, en ciertas ocasiones y dentro de una legislación determinada, puede no sólo ser provechosa, sino incluso obligatoria para los ciudadanos".

1746 *Ibidem*, 32: "Ni está prohibido tampoco en sí mismo preferir para el Estado una forma de gobierno moderada por el elemento democrático, salva siempre la doctrina católica acerca del origen y el ejercicio del poder político".

1747 LEÓN XIII *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 12: "Ahora bien: el principio fundamental de todo el racionalismo es la soberanía de la razón humana, que, negando la obediencia debida a la divina y eterna razón y declarándose a sí misma independiente, se convierte en sumo principio, fuente exclusiva y juez único de la verdad ... Porque, cuando el hombre se persuade que no tiene sobre sí superior alguno, la conclusión inmediata es colocar la causa eficiente de la comunidad civil y política no en un principio exterior o superior al hombre, sino en la libre voluntad de cada uno; derivar el poder político de la multitud como de fuente primera... De aquí el número como fuerza decisiva y la mayoría como creadora exclusiva del derecho y del deber".

1748 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 19: "La Iglesia rechaza, sin duda alguna, la locura de ciertas opiniones. Desaprueba el pernicioso afán de revoluciones y rechaza muy especialmente ese estado de espíritu en el que se vislumbra el comienzo de un apartamiento voluntario de Dios" y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 18: "Los errores de los intelectuales depravados ejercen sobre las masas una verdadera tiranía y deben ser reprimidos por la ley con la misma energía que otro cualquier delito inferido con violencia a los débiles. Esta represión es aún más necesaria, porque la inmensa mayoría de los ciudadanos no puede en modo alguno, o a lo sumo con mucha dificultad, prevenirse contra los artificios del estilo y las sutilezas de la dialéctica, sobre todo cuando éstas y aquéllos son utilizados para halagar las pasiones". Esta circunstancia ha sido especialmente resaltada por COURTNEY, J., (Trad. De Pablo, B.), "Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa", cit., p. 163, quien pone de manifiesto que los porcentajes de población iletrada eran muy altos en esta época: 61, 9 % en Italia en 1871, 72 % en España en 1877, 79, 1 % en Portugal en 1878, 31, 4 % en Bélgica en 1880, y 28,1 % en Francia en 1872, de ahí que vivieran aferrados a sus costumbres y tradiciones ancestrales sin la debida formación intelectual y religiosa.

1749 Para evitar, precisamente, esta apostasía en masa es por lo que se predica la especial necesidad de la confesionalidad en las naciones tradicionalmente católicas, como expresamente señala LEÓN XIII *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 16: "...el Estado debe profesar la única religión verdadera, la cual es reconocible con facilidad, singularmente en los pueblos católicos...". Así lo precia COURTNEY, J., (Trad. De Pablo, B.), "Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa", cit., p.

Asimismo, deben tenerse en cuenta el contexto de una época fuertemente agitada por convulsiones y subversiones de origen proletario, siendo reflejo de las mismas la rebelión de la Comuna de París o los atentados anarquistas contra jefes de gobierno. Asimismo, durante este período emergieron regímenes que, si bien se autodenominaban como liberales, no respetaron en muchas ocasiones los derechos correspondientes a las entidades religiosas¹⁷⁵⁰.

Conforme a estos datos, podemos extraer las siguientes conclusiones respecto al Magisterio leonino y la democracia:

- El Sumo Pontífice no admite la soberanía del pueblo como fuente última de la autoridad política, en tanto que contradice la doctrina del origen divino del poder.
- No se condena de forma indiscriminada la democracia, sino sólo su versión asamblearia que defiende la voluntad popular como un valor absoluto y sin límites institucionales.
- Se admiten otras fórmulas de gobierno democrático dentro de ciertos límites, entre los que destacan la confesionalidad católica y el principio trascendente de la autoridad temporal.

De acuerdo con lo expuesto, si bien aún estamos lejos de un reconocimiento pleno de la democracia tal y como la entendemos actualmente, no sería correcto afirmar que León XIII condenó toda forma de gobierno popular. Asimismo es de justicia añadir que, en la época en que tocó vivir a dicho Pontífice, tampoco se admitía en plenitud la fórmula democrática bajo sufragio universal a pesar de la invocación teórica a la soberanía popular.

9.4.2 Pío XII: aceptación condicionada de la democracia.

Si bien Pío XII ya había mostrado su apoyo implícito al ideal democrático en la alocución navideña de 1942¹⁷⁵¹, defendiendo la división de poderes y los derechos básicos de la persona, fue en el Radiomensaje de 24 de diciembre de 1944 donde tuvo ocasión de hacer un análisis específico del sistema democrático ante la perspectiva del próximo fin de la conflagración mundial¹⁷⁵².

163: “La estructura de la defensa del Estado confesional católico por parte de León XIII puede ser discernido sin dificultad. Fue concebida en un estrecho contexto geográfico: las naciones católicas de Europa al final del siglo XIX”.

1750 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 23: “Por otra parte, es muy frecuente que estos grandes predicadores de la tolerancia sean, en la práctica, estrechos e intolerantes cuando se trata del catolicismo. Los que son pródigos en repartir a todos libertades sin cuento, niegan continuamente a la Iglesia su libertad”. Episodios históricos sangrientos, como el genocidio de La Vendée durante la Revolución francesa, limitaciones a la creación de comunidades religiosas, como la expulsión de los jesuitas durante la Segunda República Española, o confiscaciones sin indemnización, como la desamortización de Mendizábal durante la Primera Guerra Carlista, acreditan estos atropellos a la legítima libertad de la Iglesia. Sobre la finalidad y el alcance de este acoso la Iglesia católica, *vid.*, BUSTOS, M., *Europa del viejo al nuevo orden: (siglos XV al XIX)*, *cit.*, pp. 199-200.

1751 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1942, 34.

1752 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1944, Preámbulo: “Estas multitudes, inquietas, trastornadas por la guerra hasta las capas más profundas, están hoy día penetradas por la persuasión —al principio tal vez vaga y confusa, pero ahora ya incoercible— de que, si no hubiera faltado la posibilidad de sindicarse y corregir la actividad de los poderes públicos, el mundo no habría sido arrastrado por el torbellino desastroso de la guerra y de que, para evitar en adelante la repetición de semejante catástrofe, es necesario crear en el pueblo mismo eficaces garantías. Siendo tal la disposición de los ánimos, ¿hay acaso que maravillarse de que la tendencia

Como tributo a la necesidad de guardar un mínimo de continuidad con el Magisterio precedente, la reflexión del Pacelli sobre la democracia comienza por la necesidad de distinguir entre el elemento ciudadano como “pueblo” o “masa”. Esta clasificación persigue evitar una ruptura abrupta con el rechazo a la soberanía popular contenida en las encíclicas leoninas¹⁷⁵³. Resultaba evidente, tras el triunfo sobre las dictaduras fascista y nazi, la necesidad de mostrar una visión positiva de aquellos regímenes que garantizaban una mayor participación ciudadana y la defensa más eficaz de los derechos humanos, pero no podían ser obviadas sin más las condenas decimonónicas a los regímenes liberales laicistas. Las circunstancias exigían fórmulas de compromiso que cohonestaran la mudable coyuntura histórica y el rigor doctrinal.

La solución a esta situación contradictoria se buscó por el Pontífice aportando otra novedad, consistente en que la autoridad política sólo participa de la autoridad divina respecto a los derechos y deberes del gobernante legítimo. De esta forma, Pío XII distingue entre la forma política del Estado —que admite fórmulas dinámicas y cambiantes según las diversas épocas— y el ejercicio de sus potestades por los gobernantes legalmente designados —donde se mantiene la perenne doctrina del adecuado uso del poder y el obligado respeto a la autoridad—, superando así la contraposición entre el dogma político de la soberanía popular y el dogma religioso del origen divino del poder¹⁷⁵⁴. Añadimos que la opción preferida por el Sumo Pontífice fue la de una democracia indirecta o representativa defensora de derechos fundamentales¹⁷⁵⁵, la cual se aparta claramente del modelo rousseauniano de soberanía popular mediante democracia directa o asamblearia taxativamente rechazado por las encíclicas *Diuturnum Illud* o *Inmortale Dei*.

La diferencia entre “pueblo” y “masa”, términos que actualmente podríamos traducir como ciudadanía responsable o demagogia colectiva, se plasma en la contraposición entre una democracia integrada por ciudadanos conscientes de sus derechos y libres en la toma de decisiones en beneficio del bien común y otro régimen, sólo coincidente en su denominación formal, cuyos ciudadanos

democrática inunde los pueblos y obtenga fácilmente la aprobación y el asenso de los que aspiran a colaborar más eficazmente en los destinos de los individuos y de la sociedad? (...) Nos dirigimos Nuestra atención al problema de la democracia, para examinar según qué normas debe ser regulada para que se pueda llamar una verdadera y sana democracia, acomodada a las circunstancias de la hora presente”.

1753 ACERBI, A., *Chiesa e Democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, cit., p. 213, n. 36: “El papa no ignora, sin embargo, del todo la problemática ligada a la forma democrática de gobierno y marca una cierta distancia con la doctrina sobre el origen del poder enseñada por León XIII en la encíclica *Diuturnum*. En el *Discurso a la Rota Romana* de 1945 dice que “la tesis preferida de la democracia -tesis que insignes pensadores cristianos de todo tiempo han propugnado- vale para decir que el sujeto originario del poder civil derivado de Dios es el pueblo (no ya la masa)”.

1754 PÍO XII, *Summi Pontificatus*, 20 de octubre de 1939, 44-48, mantiene la doctrina contenida en *Inmortale Dei* sobre el origen divino del poder, pero reinterpretabla como un imperativo de la ley natural dirigido a restringir una soberanía ilimitada del Estado vulneradora de la autonomía de las iniciativas privadas y de la familia, y en su Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1944, II, fija una clara separación conceptual entre la actuación del gobernante y el Estado como forma de gobierno.

1755 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1944, II: “El profundo sentimiento de los principios de un orden político y social sano y conforme a las normas del derecho y de la justicia, es de particular importancia en quienes, sea cual fuere la forma de régimen democrático, ejecutan, como representantes del pueblo, en todo o en parte, el poder legislativo. Y ya que el centro de gravedad de una democracia normalmente constituida reside en esta representación popular, de la que irradian las corrientes políticas a todos los campos de la vida pública —tanto para el bien como para el mal—, la cuestión de la elevación moral, de la idoneidad práctica, de la capacidad intelectual de los designados para el parlamento, es para cualquier pueblo de régimen democrático, cuestión de vida o muerte, de prosperidad o de decadencia, de saneamiento o de perpetuo malestar”.

están gobernados por una élite dirigente que manipula la sociedad a su antojo¹⁷⁵⁶.

No obstante, hay otra clave que resulta imprescindible para comprender la visión que de la democracia tenía Pío XII. La aceptación de esta forma de gobierno no resulta incondicional, sino que se encuentra subordinada a que la misma respete los criterios de la ley natural y la Revelación cristiana. En este sentido, puede decirse que Pacelli defiende, como residuo de la tesis medieval sobre la potestad indirecta de la Iglesia, que la doctrina pontificia pueda establecer determinados parámetros de legitimidad respecto a las instituciones seculares. Es cierto que se cambia el juicio negativo acerca de la soberanía popular y se abandona el intento de formular un Estado católico ideal, pero aún se conserva la idea de que sólo son plenamente admisibles aquellos regímenes que suscriban los principios de la Revelación y la ley natural:

*“Una sana democracia fundada sobre los principios inmutables de la ley natural y de la verdad revelada (...) Pero esta majestad del derecho positivo humano es inapelable únicamente cuando se conforma —o al menos no se opone— al orden absoluto, establecido por el Creador, y presentado con nueva luz por la revelación del Evangelio (...) Nos hemos querido, amados hijos e hijas, aprovechar la ocasión de la fiesta de Navidad, para indicar por qué caminos una democracia, que sea conforme a la dignidad humana, puede, en armonía con la ley natural y con los designios de Dios manifestados en la revelación, llegar a resultados benéficos”*¹⁷⁵⁷.

Pío XII tuvo la intuición histórica de que el régimen democrático, con su defensa de la dignidad humana y subsiguiente control del poder estatal, implicaba una conquista moral para la humanidad. Sin embargo no llegó a comprender la lógica interna del sistema, pues se trata de un modelo político abierto los principios de la ley natural defendidos por la doctrina católica pero que no puede garantizarlos de forma absoluta dado el creciente pluralismo cosmovisional de la sociedad¹⁷⁵⁸. A pesar de ello, no debe omitirse que el mérito de Pío XII consistió en ser el precursor de la democracia contemporánea en el Magisterio.

9.4.3 Juan Pablo II: el triunfo de la democracia.

El Papa polaco defiende la democracia como fórmula de gobierno en la reflexión que realiza en la

1756 PÍO XII, Radiomensaje de navidad, 24 de diciembre de 1944, I: “Pueblo y multitud amorfa o, como se suele decir, «masa» son dos conceptos diversos. El pueblo vive y se mueve con vida propia; la masa es por sí misma inerte, y no puede recibir movimiento sino de fuera. El pueblo vive de la plenitud de la vida de los hombres que la componen, cada uno de los cuales —en su propio puesto y a su manera— es persona consciente de sus propias responsabilidades y de sus convicciones propias. La masa, por el contrario, espera el impulso de fuera, juguete fácil en las manos de un cualquiera que explota sus instintos o impresiones, dispuesta a seguir, cada vez una, hoy esta, mañana aquella otra bandera”.

1757 *Ibidem*, II y III. Dicho criterio se mantuvo por este Pacelli hasta el final de su pontificado, como se comprueba en su Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1953, 18: “Naturalmente que esta genuina democracia no puede vivir ni prosperar sino en una atmósfera de respeto hacia Dios y de cumplimiento de sus mandamientos, no menos que de solidaridad y hermandad cristianas”.

1758 RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 85, nota 67, y 96-97, y NEUHAUS, R., “El liberalismo de Juan Pablo II”, cit., p. 80: “Si bien la Iglesia provee un terreno seguro para el liberalismo, el liberalismo no es el contenido del mensaje de la Iglesia. Simplemente es la condición para que la Iglesia invite a personas libres a vivir en comunidad con Cristo y con su Cuerpo Místico, comunión que es infinitamente más profunda, rica y plena que el ordenamiento social liberal”.

Centesimus Annus sobre el papel del Estado¹⁷⁵⁹. Esta idea queda reforzada por la firme crítica que hace de los regímenes totalitarios, caracterizados por su brutalidad irracional¹⁷⁶⁰.

Como si del negativo de una foto se tratase, en el reverso de la descripción de la dictadura del proletariado se pueden descubrir los valores que Wojtyla reconoce en la democracia: el Estado queda sometido al respeto de leyes en las que participan todos los ciudadanos, los poderes públicos se limitan entre sí mediante su recíproco control y tiene lugar un reconocimiento efectivo de los derechos fundamentales¹⁷⁶¹. Este último rasgo es el jerárquicamente superior y al mismo deben subordinarse los demás, incluido el principio de la voluntad mayoritaria¹⁷⁶².

Este juicio positivo se confirma de forma expresa en la misma encíclica:

*“La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica”*¹⁷⁶³.

De lo expuesto se deducen los caracteres distintivos de este sistema de gobierno, los cuales pueden identificarse con las diversas corrientes que influyeron en su consolidación histórica:

- Aportación del liberalismo político: Limitación del poder político, que se pone de manifiesto con la división de poderes y la tutela de los derechos fundamentales.

1759 Como afirma SOLER, C. “La valoración de la democracia en el Magisterio de Juan Pablo II (1978-1994)”, *Ius Canonicum*, XXXVIII, nº 76, cit., 1998, p. 619-620, desde el Magisterio leonino hasta Juan Pablo II se había proclamado por la Iglesia la licitud de una variedad de formas de gobierno sin decantarse especialmente por ninguna de ellas, pero ya el Vaticano II, en sus números 31 y 75 de la *Gaudium et Spes* contenían una visión implícitamente favorable de las democracias. Hemos de añadir que el “giro” conciliar hubiera sido impensable sin la aportación de JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 de abril de 1963, 52, que declaró conciliable el origen divino de la autoridad política con el régimen democrático mediante una adecuada distinción entre la fuente última del poder y las formas de su ejercicio.

1760 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 29: “En los regímenes totalitarios y autoritarios se ha extremado el principio de la primacía de la fuerza sobre la razón. El hombre se ha visto obligado a sufrir una concepción de la realidad impuesta por la fuerza, y no conseguida mediante el esfuerzo de la propia razón y el ejercicio de la propia libertad”.

1761 *Ibidem*, 29, 44 y 46: “Hay que invertir los términos de ese principio y reconocer íntegramente *los derechos de la conciencia humana*, vinculada solamente a la verdad natural y revelada. En el reconocimiento de estos derechos consiste el fundamento primario de todo ordenamiento político auténticamente libre (...) A este respecto es preferible que un poder esté equilibrado por otros poderes y otras esferas de competencia, que lo mantengan en su justo límite. Es éste el principio del «Estado de derecho», en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres (...) *Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana...*”.

1762 *Ibidem*, 44: “...la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar... No puede hacerlo tampoco la mayoría de un cuerpo social, poniéndose en contra de la minoría, marginándola, oprimiéndola, explotándola o incluso intentando destruirla”. Es en este punto donde se encuentra una cierta continuidad con la doctrina leonina: la soberanía popular no puede entenderse como una realidad pseudometafísica que prevalece sobre todo, ya que la defensa de la dignidad humana y sus derechos inviolables se encuentran por encima de la voluntad de la mayoría.

1763 *Ibidem*, 46. Según SOLER, C. “La valoración de la democracia en el Magisterio de Juan Pablo II (1978-1994)”, cit., 1998, p. 623: “Importa insistir: es éste el principal texto en que encontramos una explícita y temática valoración positiva del sistema democrático por parte de la Iglesia; y la razón principal que se da es que mediante ella se realiza el derecho a participar en política”.

- Aportación del movimiento democrático: Participación de los ciudadanos en la elección de los dirigentes gubernativos.
- Aportación de la doctrina del bien común: Garantiza una convivencia pacífica de las distintas tendencias y opiniones en una sociedad cada vez más plural.

El Papa polaco no presenta la democracia como un régimen más entre varios posibles sino como el ideal que debe ser perseguido¹⁷⁶⁴. No obstante, ello debe ser conciliado con la autonomía de las realidades terrenas, solemnemente proclamada en el Concilio Vaticano II¹⁷⁶⁵, y la tradicional doctrina de la indiferencia. Esta dicotomía se resuelve en el párrafo que transcribimos a continuación:

*“La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático; pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en este sentido es precisamente el concepto de la dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado”*¹⁷⁶⁶.

Juan Pablo II emite un juicio positivo sobre el régimen democrático pero sin fundarse en ningún título político o temporal que pudiera recordar la doctrina de la *potestas indirecta*, la cual se entiende superada. Este reconocimiento se basa en el hecho que la democracia la fórmula que actualmente mejor defiende la dignidad de todo ser humano¹⁷⁶⁷.

El análisis de esta doctrina del pontífice muestra claramente sus diferencias con la de su predecesor Pío XII. Mientras éste último señala una serie de requisitos imprescindibles para la admisión del régimen democrático cuya inobservancia impediría una “sana” democracia -lo que implica que puede haber una fórmula buena y otra mala de régimen participativo-, Juan Pablo II no condiciona la admisión de este sistema de convivencia, lo cual ya se da por supuesto en el planteamiento de la *Centesimus Annus*, sino que pone el acento en los peligros de un incorrecto entendimiento de la democracia, la cual puede degenerar en una alternativa totalitaria¹⁷⁶⁸. Con ello se puede afirmar que

1764 JUAN PABLO II, Discurso en el Ateneo de Riga, 9 de septiembre de 1993, 5, señala que la democracia participativa, al servicio del bien común y asentada en los valores fundamentales de la persona es una de las instancias irrenunciables de la Doctrina social católica, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 70: “Si hoy se percibe un consenso casi universal sobre el valor de la democracia, esto se considera un positivo « signo de los tiempos », como también el Magisterio de la Iglesia ha puesto de relieve varias veces” y RHONHEIMER, M., *Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*, cit., p. 187: “Con la *Centesimus Annus*, el principio rector no parece ser ahora que cualquier ordenación del estado es aceptable, sino que cualquier ordenación democrática es aceptable, mientras respete los derechos del hombre, tutelándolos también como derechos positivos fundamentales”.

1765 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 76.

1766 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 47.

1767 JUAN PABLO II, Discurso en la inauguración de la III Conferencia General del episcopado latinoamericano (Puebla), 28 de enero de 1979, I, 9: “Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación. A la luz de esta verdad, no es el hombre un ser sometido a los procesos económicos o políticos, sino que esos procesos están ordenados al hombre y sometidos a él”, y Discurso a los trabajadores de Monterrey, 31 de enero de 1979: “Ante este fenómeno la Iglesia sigue proclamando que el criterio a seguir en éste, como en otros campos, no es el de hacer prevalecer lo económico, lo social, lo político por encima del hombre, sino que la dignidad de la persona humana está por encima de todo lo demás y a ello hay que condicionar el resto”.

1768 En cierto modo, ambos pontífices realizan un análisis filosófico diferente del fenómeno democrático. Pío XII se funda en un presupuesto platónico, al entender que existe una idea superior de democracia que debe insertarse en el

el Magisterio actual, en lugar de plantear una reflexión sobre la validez de la democracia -algo que va de suyo y, en todo caso, excedería de las competencias eclesiales ante una realidad temporal siempre cambiante¹⁷⁶⁹-, considera que dicho régimen es el único aceptable en el presente estadio histórico y propone los valores morales imprescindibles para conservar su identidad.

No obstante, la visión de la realidad democrática que ofrece Wojtyla dista mucho de ser utópica o cándida¹⁷⁷⁰. Si bien se admite el *ethos* democrático como arquetipo para la convivencia, no se ignoran los peligros que corre en el caso de que sus auténticos ideales fueran manipulados o desvirtuados. La democracia no se puede limitar exclusivamente a una fórmula procedimental -si bien ello forma parte de su naturaleza más íntima- sino que exige la tutela activa de los principios esenciales que reflejan jurídicamente la dignidad humana¹⁷⁷¹, constituyendo así el fundamento imprescindible para que este sistema no degenera en aberrantes fórmulas semitotalitarias:

“Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático... A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”¹⁷⁷².

En contra de las tesis de Kelsen, una democracia de inspiración relativista - en términos radicales- desemboca en un escepticismo respecto a los valores esenciales de la persona que, por tanto, podrían ser ignorados o directamente negados. La experiencia de las democracias liberales de la primera posguerra degeneradas en regímenes dictatoriales dentro de los cauces legales, con la

orden natural de la Creación, razón por la cual un régimen político formalmente democrático no resultaría admisible si dicho concepto no fuera respetado en sus esencias. Sin embargo Juan Pablo II adopta el método aristotélico, pues parte de la observación práctica de la realidad democrática como sistema de libertades que conlleva la ineludible necesidad de desarrollar la potencialidad de sus valores éticos y morales, a los cuales debe ser fiel para no corromperse.

1769 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 46.

1770 RHONHEIMER, M., *Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*, cit., p. 177: “Ciertamente, la encíclica [Centesimus Annus] no proclama ingenuamente el triunfo del mercado y de la democracia liberal, y por consiguiente el “fin de la historia” (F. Fukuyama)”. La situación actual de guerra latente con el fundamentalismo terrorista islámico, iniciada diez años después de la publicación de la encíclica, confirma el realismo profético del Papa polaco.

1771 JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, 96 y 101: “En efecto, estas normas [los derechos humanos] constituyen el fundamento inquebrantable y la sólida garantía de una justa y pacífica convivencia humana, y por tanto de una verdadera democracia, que puede nacer y crecer solamente si se basa en la igualdad de todos sus miembros, unidos en sus derechos y deberes (...) existe hoy un riesgo no menos grave debido a la negación de los derechos fundamentales de la persona humana y a la absorción en la política de la misma inquietud religiosa que habita en el corazón de todo ser humano: *es el riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético*, que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola más radicalmente del reconocimiento de la verdad”.

1772 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 46. Este párrafo tiene evidentes semejanzas con el discurso pronunciado en Nueva York ante la Asociación Americana de Ciencias Políticas por MARITAIN, J., *El cristianismo y la democracia*, 29 de diciembre de 1949, p. 9: “ Si no existe una ley moral superior en virtud de la cual los hombres se dirigen en conciencia hacia lo que es justo y bueno, se corre el riesgo de alzar la ley de la mayoría como regla suprema del bien y del mal, y la democracia pasa a ser culpable de volverse hacia el totalitarismo, esto es, hacia su destrucción”, consultado en http://www.jacquesmaritain.com/pdf/09_FP/08_FP_CyD.pdf, el 7 de enero de 2016.

República de Weimar como paradigma, constituye el ejemplo históricamente constatable de la debilidad de los sistemas participativos que no reconocen la solidez de valores morales como fundamento de sus instituciones. De hecho, el constitucionalismo de la segunda postguerra aprendió de las trágicas consecuencias sufridas introduciendo modificaciones de gran calado en el sistema parlamentario. Entre las mismas podemos mencionar la incorporación de tablas de derechos a las constituciones, la exigencia de mayorías reforzadas para reformar las libertades ciudadanas básicas y la creación de Tribunales constitucionales que velaran por el contenido esencial de los derechos fundamentales. No obstante, el riesgo de la interpretación relativista de estos derechos, con el consiguiente debilitamiento de estas garantías institucionales, constituye un peligro muy presente en la actualidad¹⁷⁷³.

La crítica del pontífice no se limita a lo que denominamos “dictadura del relativismo”, sino también a su antagonico: el fundamentalismo¹⁷⁷⁴. Dentro de dicho concepto se identifican tanto las versiones supuestamente religiosas del mismo como las de corte agnóstico o ateo, con lo que se subraya que el dogmatismo intolerante puede tener diversas caras -a modo de un moderno Jano bifronte- y no sólo la que se esconde en pretextos de carácter trascendente para justificarse¹⁷⁷⁵. El rechazo a estas soluciones radicales se fundamenta en una nota común imprescindible para el acto de fe y la democracia: el ejercicio de una voluntad libre de coacción¹⁷⁷⁶.

1773 La politización excesiva en la designación de los miembros de los Tribunales constitucionales, los excesos de la partitocracia, o una hermenéutica cínicamente dúctil respecto a los derechos reconocidos en las cartas magnas – la inmoderada aplicación de la necesidad de la adecuación a la realidad social en nuestra patria (Sentencia del Tribunal Constitucional 198/2012, de 6 de noviembre) o de la doctrina del instrumento vivo en el Tribunal de Estrasburgo dan fe de ello- ponen de manifiesto los peligros de un relativismo disolvente para las democracias consolidadas, como señala HAALAND MATLARY, J. (Trad. García, M. J.), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, cit., pp. 135-136: “El método legal para su interpretación se denomina “método dinámico”, que significa, fundamentalmente, que los cambios políticos en la definición de los derechos humanos se reflejarán en las leyes de los tribunales... si optamos por contar con total libertad para definir una y otra vez los derechos humanos, socavamos el propio concepto de los derechos humanos y la idea del *Rechtsstaat*... presupone que los derechos humanos pueden definirse de forma objetiva, o al menos que hay un modo distintivamente legal para examinar las definiciones que se hacen de los mismos... defender la lógica conexión entre derechos humanos y democracia al mismo tiempo –defender, de hecho, el *Rechtsstaat*- presupone que los derechos humanos no son productos del proceso político, sino modelos objetivos frente a los cuales pueden ponerse a prueba la mayoría de las decisiones políticas”.

1774 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 46.

1775 Sobre la condena del fundamentalismo religioso y sus implicaciones terroristas, también se ha pronunciado JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 29: “...c) porque en algunos países surgen nuevas formas de fundamentalismo religioso que, velada o también abiertamente, niegan a los ciudadanos de credos diversos de los de la mayoría el pleno ejercicio de sus derechos civiles y religiosos, les impiden participar en el debate cultural, restringen el derecho de la Iglesia a predicar el Evangelio y el derecho de los hombres que escuchan tal predicación a acogerla y convertirse a Cristo. No es posible ningún progreso auténtico sin el respeto del derecho natural y originario a conocer la verdad y vivir según la misma”, y Mensaje para la XXXV Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2001, 6: “A veces, el terrorismo es hijo de un *fundamentalismo* fanático, que nace de la convicción de poder imponer a todos su propia visión de la verdad. La verdad, en cambio, aun cuando se la haya alcanzado —y eso ocurre siempre de manera limitada y perfectible—, jamás puede ser impuesta. El respeto de la conciencia de los demás, en la cual se refleja la imagen misma de Dios (cf. *Gn* 1, 26-27), permite sólo proponer la verdad al otro, al cual corresponde acogerla responsablemente. Pretender imponer a otros con la violencia lo que se considera como la verdad, significa violar la dignidad del ser humano y, en definitiva, ultrajar a Dios, del cual es imagen. Por eso, el fanatismo fundamentalista es una actitud radicalmente contraria a la fe en Dios. Si nos fijamos bien, *el terrorismo no sólo instrumentaliza al hombre, sino también a Dios*, haciendo de él un ídolo, del cual se sirve para sus propios objetivos”.

1776 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 2: “Pero los hombres no pueden satisfacer esta obligación de forma adecuada a su propia naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa. Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza”.

Esta visión realista de la democracia que expone Juan Pablo II implica dos consecuencias:

- La aportación fundamental de las confesiones religiosas en general, y de la Iglesia Católica en particular, al marco democrático es la de configurar un *humus* donde podrán arraigar los principios y valores morales imprescindibles para una pacífica convivencia social¹⁷⁷⁷. No se trata de crear regímenes políticos confesionales o articular un poder contrapuesto al que surge de opciones profanas sino de, respetando la secularidad del orden temporal, proporcionar un conjunto de creencias fundadas en la trascendencia –y de creyentes comprometidos con las mismas- que puedan servir de plataforma para la adecuada defensa los valores esenciales de la democracia: los derechos humanos y la dignidad de la persona.

- El Magisterio entiende la democracia como el marco de convivencia ideal desde el punto de vista formal, pero no pierde de vista que dicha forma de gobierno, lejos de ser un fin en sí mismo, constituye la herramienta adecuada para la defensa del verdadero centro de la vida social: el ser humano y su inalienable dignidad¹⁷⁷⁸. Si se pierde esta perspectiva, el instrumento se desvirtúa y se corrompe. En este sentido, se liga de forma indisoluble la tutela de la persona al régimen democrático, blindándolo así de derivas pseudototalitarias o demagógicas¹⁷⁷⁹.

En conclusión, se aprecia que Juan Pablo II hace una apuesta decidida por el sistema democrático como modelo de vertebración política. No obstante, la opción se decanta a favor de una democracia “densa”, entendida como aquella que se funda en principios innegociables ligados a la dignidad humana, superadora de otras concepciones “débiles” o meramente relativistas. Y lo que es más decisivo, esta elección no significa que se condicione la legitimidad del modelo político a presupuestos confesionales o concesiones doctrinales, sino un argumento de razón natural: si la

1777 WEIGEL, G. (Trad. Mínguez, D.), *Política sin Dios. Europa y América, el cubo y la catedral*, cit., p. 117: “...escepticismo y relativismo son fundamentos demasiado débiles para edificar sobre ellos y mantener sólidamente una democracia plural, porque ni el escepticismo ni el relativismo son capaces, por su propia lógica, de “dar razón” de por qué los europeos deberían ser tolerados y civilizados”, y CONTRERAS, F. J., “Cristianismo, democracia y crisis europea”, en CONTRERAS, F. J., y POOLE, D., *Nueva izquierda y Cristianismo*, cit., pp. 240-247.

1778 JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, 70: “En realidad, la democracia no puede mitificarse convirtiéndola en un sustitutivo de la moralidad o en una panacea de la inmoralidad. Fundamentalmente, es un « ordenamiento » y, como tal, un instrumento y no un fin. Su carácter « moral » no es automático, sino que depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse; esto es, depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve”, OLLERO, A., “Los derechos humanos entre el tópico y la utopía”, *Persona y Derecho*, nº 22, cit., p. 175: “Esta “despolitización” de lo público, con el correspondiente repliegue de las utopías éticas, amenaza con frenar la proyección histórica de los derechos humanos y sirve de eco a otra experiencia básica de este proceso: la insuficiencia de un garantismo formal sin contenidos éticos. Sin garantías formales no cabe reconocimiento práctico de lo humano, pero sólo con ellas tampoco; sobre todo si se las ritualiza, sin reflexionar una y otra vez sobre su eficacia al servicio de los valores que históricamente las hicieron exigibles. De lo contrario, no cabe excluir que los mecanismos procedimentales acaben acarreado los más variados efectos perversos” y SOLER, C. “La valoración de la democracia en el Magisterio de Juan Pablo II (1978-1994)”, cit., 1998, p. 630: “El Papa sostiene que la democracia no significa que cualquier cosa vale si ha sido votada por la mayoría; es decir, que la democracia no es un mero sistema formal de toma de decisiones por mayorías ajeno a la verdad y a los derechos del hombre. Las formas democráticas son un medio y no un fin en sí mismas”.

1779 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 47: “También en los países donde están vigentes formas de gobierno democrático no siempre son respetados totalmente estos derechos [humanos]. Y nos referimos no solamente al escándalo del aborto, sino también a diversos aspectos de una crisis de los sistemas democráticos, que a veces parece que han perdido la capacidad de decidir según el bien común. Los interrogantes que se plantean en la sociedad a menudo no son examinados según criterios de justicia y moralidad, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen”.

fórmula democrática no respeta los derechos fundamentales, se desvirtúa a sí misma y se convierte en un régimen tiránico e inhumano.

9.5 LA FUNCIÓN DEL ESTADO EN EL ÁMBITO ECONÓMICO.

9.5.1 *León XIII: el nacimiento de la conciencia social.*

La primera encíclica que se dedicó a la denominada “cuestión obrera” fue la *Rerum Novarum* (1891), con la que se inauguró formalmente la doctrina social de la Iglesia¹⁷⁸⁰. Conviene resaltar que León XIII considera que dicho texto mantiene una perfecta continuidad respecto a la doctrina elaborada por él mismo sobre el Estado católico, el origen del poder político y las doctrinas liberales¹⁷⁸¹. Sin embargo, ello no disminuye minusvalorada en absoluto su novedad –ya anunciada en su propio título- en relación con la materia tratada, pues contiene una primera valoración respecto a lo que hoy denominamos “Estado social”¹⁷⁸².

El análisis del documento pontificio comienza con el examen de dos opciones socio-económicas que resultan inadmisibles para el Sumo Pontífice.

Por un lado, lo que se ha venido en llamar “capitalismo salvaje” o “manchesteriano”. Este sistema produce una excesiva acumulación de riquezas en muy pocas personas que detentan la titularidad de los medios de producción, mientras una extensa masa proletaria desarrolla su existencia en unas condiciones de gran precariedad económica y laboral. Este modelo contradice el más elemental sentido de justicia¹⁷⁸³.

Del otro, las soluciones socialistas que propugnan un cambio violento de la situación defendiendo, de acuerdo con las tesis de la ortodoxia marxista, que las relaciones económicas se basen en un comunismo de bienes cuya gestión se dirige de forma centralizada por el Estado. Esta doctrina

1780 Debe entenderse que las relaciones económicas no constituyen una novedad absoluta en el Magisterio pontificio a fines del siglo XIX, ya que durante el Medievo se habían realizado algunos pronunciamientos sobre cuestiones de dicha índole como, por ejemplo, la usura o el derecho de propiedad. La novedad radica en que se trata de la primera aproximación a las relaciones de producción típicas de la Modernidad: las existentes entre empresarios y trabajadores.

1781 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 1: “Despertado el prurito revolucionario que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que el afán de cambiarlo todo llegara un día a derramarse desde el campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía (...) creemos oportuno, venerables hermanos, y por las mismas razones, hacer, respecto de la situación de los obreros, lo que hemos acostumbrado, dirigiéndolos cartas sobre el poder político, sobre la libertad humana, sobre la cristiana constitución de los Estados y otras parecidas, que estimamos oportunas para refutar los sofismas de algunas opiniones”. Buena prueba de esta pretensión de continuidad lo tenemos en el Capítulo 26 de dicha encíclica: “Y, puesto que *el poder proviene de Dios y es una cierta participación del poder infinito*, deberá aplicarse a la manera de la potestad divina, que vela con solicitud paternal no menos de los individuos que de la totalidad de las cosas”. El énfasis es nuestro.

1782 LEÓN XIII *Quamquam Pluries*, 15 de agosto de 1889, 4-5, ya había hecho mención de la situación de los obreros, proponiendo San José como patrón y modelo de los mismos, señalando que el trabajo tenía en sí mismo una intrínseca dignidad, por lo que calificaba de admirable el esfuerzo de los trabajadores por mejorar de condición a través de medios legítimos y rechazando explícitamente el recurso a la violencia para conseguir dicho fin. Según SÁNCHEZ CÁMARA, I., “La crisis del Estado de Bienestar”, en AA. VV. (TERMES, R., ed.), *Capitalismo y cultura cristiana*, cit., p. 91-92: “En el origen del Estado de Bienestar no se encuentran tanto la socialdemocracia, aunque también ha sido decisiva y ha apuntado en la misma dirección, sino la democracia cristiana. Las raíces democristianas del Estado de bienestar son evidentes. El caso alemán es suficientemente claro. La tradición socialista converge en parte más tarde con ella y cabe incluso hablar de la apropiación socialdemócrata de la idea democristiana del bienestar”.

1783 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 1, *in fine*.

también se rechaza como injusta por dos razones: vulnerar el derecho natural a la propiedad privada inherente al esfuerzo y la dignidad del legítimo dueño y, además, coarta la libre y dinámica iniciativa del ser humano para la mejora de su situación económica, por lo que la colectivización resulta ser más un freno que un avance en el progreso social¹⁷⁸⁴.

Frente a estas alternativas, aunque en la encíclica no se formula ningún sistema económico alternativo, resultan muy significativas las referencias positivas al modelo corporativo o gremial¹⁷⁸⁵. Con ello se pone de manifiesto un sentimiento nostálgico hacia la sociedad estamental jerárquicamente organizada, la cual servirá de base a la propuesta basada en el corporativismo social que posteriormente formulará Pío XI en la *Quadragesimo Anno* (1931)¹⁷⁸⁶.

Como alternativa a los excesos del capitalismo y el socialismo el Sumo Pontífice propuso los dos principios rectores que, desde entonces, han servido para orientar la enseñanza social católica: La solidaridad, en contraposición con la explotación de un capitalismo exacerbado sin ninguna consideración a la dignidad del trabajador¹⁷⁸⁷, y la subsidiariedad, como límite a la intervención del Estado basada en el respeto de los derechos individuales y la autonomía de las entidades intermedias¹⁷⁸⁸. A lo largo de la encíclica se conjuga la complementariedad de ambos criterios¹⁷⁸⁹.

A efectos de establecer el papel del Estado en el juego de las fuerzas económicas, León XIII

1784 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 2-4. Dichas afirmaciones resultaron proféticas puesto que el bloque soviético se derrumbaría un siglo después, entre otras razones, debido a la indigencia e ineficacia de un sistema económico que no supo entender el valor de la libertad y la creatividad humanas.

1785 *Ibidem*, 1 y 34: "... es urgente proveer de la manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa, ya que, disueltos en el pasado siglo los antiguos gremios de artesanos, sin ningún apoyo que viniera a llenar su vacío (...) Los gremios de artesanos reportaron durante mucho tiempo grandes beneficios a nuestros antepasados. En efecto, no sólo trajeron grandes ventajas para los obreros, sino también a las artes mismas un desarrollo y esplendor atestiguado por numerosos monumentos. Es preciso que los gremios se adapten a las condiciones actuales de edad más culta, con costumbres nuevas y con más exigencias de vida cotidiana".

1786 NOVAK, M., "Pensamiento católico e instituciones liberales", *Estudios Públicos*, nº 20, cit., 1985, pp. 6-33, entiende que el rechazo inicial de la Doctrina Social al capitalismo liberal y su apuesta por el corporativismo se debe a la influencia de teólogos y pensadores centroeuropeos de raíz germánica, como Von Ketteler y Pesch, los cuales defendían una idea orgánica y solidarista de la economía radicalmente diferente al liberalismo económico surgido en el contexto cultural anglosajón. Por su parte, VELARDE, J., "Reflexiones de un economista sobre la Doctrina Social de la Iglesia", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 68, Ed. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1991, pp. 406-408, insiste en la influencia de la escuela de Berlín y la *Verein für Sozialpolitik* (Von Ketteler y Pesch) y del economista italiano G. Toniolo sobre los presupuestos corporativistas de la *Rerum Novarum*, basados en un intento de trasladar los esquemas medievales de relaciones productivos a la Edad Moderna.

1787 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 15: "...Cierto es que para establecer la medida del salario con justicia hay que considerar muchas razones; pero, generalmente, tengan presente los ricos y los patronos que oprimir para su lucro a los necesitados y a los desvalidos y buscar su ganancia en la pobreza ajena no lo permiten ni las leyes divinas ni las humanas. Y defraudar a alguien en el salario debido es un gran crimen, que llama a voces las iras vengadoras del cielo".

1788 Si bien es cierto que el principio de subsidiariedad se encuentra implícitamente recogida en el número 26 de la encíclica *Rerum Novarum*, dicha expresión fue acuñada por PÍO IX, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 80: "Por lo tanto, tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función "subsidiaria", el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación".

1789 LÓPEZ, T., "León XIII y la cuestión social (1891-1903)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 6, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, p. 42: "La enseñanza fundamental [de la *Rerum Novarum*] se podría resumir diciendo que el Estado debe actuar, en la vida económica, creando cauces eficaces para la solidaridad, sobre todo mediante un adecuado marco jurídico, y debe aceptar las limitaciones a su actuación que proviene del obligado respeto al principio de subsidiariedad".

enumera las siguientes consideraciones sobre su función:

- La finalidad que debe perseguir la autoridad política es la tutela del bien común, lo que en el campo económico implica la necesidad de crear un marco estable para que “*brote espontáneamente la prosperidad tanto de la sociedad como de los individuos*”¹⁷⁹⁰. Ello incluye proporcionar seguridad jurídica, mediante leyes que garanticen debidamente los derechos de los ciudadanos¹⁷⁹¹, y asegurar el orden público imprescindible para mantener la paz social¹⁷⁹².
- Además, el Estado debe perseguir un fin de justicia, cual es el desarrollo de sus funciones en beneficio de toda la sociedad, y no sólo de un grupo minoritario o clase determinada¹⁷⁹³. Para ello se acude a la doctrina del Aquinate que concibe a la sociedad como un todo y las distintas clases como partes de la misma¹⁷⁹⁴, pero interpretándola en el sentido de que sólo se puede conseguir el bien del colectivo en su conjunto buscando el provecho de todos los grupos sociales. Con esta novedosa visión de la doctrina tradicional se abre el camino para que los derechos subjetivos se integren en el concepto de bien común, al considerar perfectamente compatibles el interés de la parte (derechos laborales) y el del todo (la comunidad en su conjunto) en lugar de establecer una contraposición entre ambos. Dicho equilibrio social se apoya en el concepto romano –y tomista- de justicia objetiva, consistente en dar a cada uno lo suyo, dentro del cual debe entenderse la garantía de los derechos de los trabajadores por parte del Estado¹⁷⁹⁵.
- Sin embargo, este deber de justicia debe concretarse en forma distributiva, es decir, con una especial consideración hacia el proletariado en tanto grupo social más necesitado de protección¹⁷⁹⁶. La intervención del Estado en la economía resulta totalmente legítima para León XIII, basándose en las siguientes consideraciones: la esencial contribución de los trabajadores en la riqueza de la nación y su consiguiente participación en la misma¹⁷⁹⁷, la

1790 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 23.

1791 *Ibidem*, 27: “Los derechos, sean de quien fueren, habrán de respetarse inviolablemente; y para que cada uno disfrute del suyo deberá proveer el poder civil, impidiendo o castigando las injurias”.

1792 *Ibidem*, 28 y 35: “El principal es que debe asegurar las posesiones privadas con el imperio y fuerza de las leyes... Intervenga, por tanto, la autoridad del Estado y, frenando a los agitadores, aleje la corrupción de las costumbres de los obreros y el peligro de las rapiñas de los legítimos dueños (...) Pero concurren a veces circunstancias en que es justo que las leyes se opongan a asociaciones de ese tipo; por ejemplo, si se pretendiera como finalidad algo que esté en clara oposición con la honradez, con la justicia o abiertamente dañe a la salud pública. En tales casos, el poder del Estado prohíbe, con justa razón, que se formen, y con igual derecho las disuelve cuando se han formado...”. Está claro que el Pontífice se refiere, en este último caso, a asociaciones que persiguen fines subversivos o terroristas.

1793 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 24.

1794 El texto invocado es de SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 61, a. 2 *cit.*, p. 511: “Que como la parte y el todo son en cierto modo lo mismo, así lo que es del todo es, en cierto modo, de la parte”.

1795 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 24: “Por consiguiente, siendo absurdo en grado sumo atender a una parte de los ciudadanos y abandonar a la otra, se sigue que los desvelos públicos han de prestar los debidos cuidados a la salvación y al bienestar de la clase proletaria; y si tal no hace, violará la justicia, que manda dar a cada uno lo que es suyo”.

1796 *Ibidem*, 27: “Sólo que en la protección de los derechos individuales se habrá de mirar principalmente por los débiles y los pobres. La gente rica, protegida por sus propios recursos, necesita menos de la tutela pública; la clase humilde, por el contrario, carente de todo recurso, se confía principalmente al patrocinio del Estado. Este deberá, por consiguiente, rodear de singulares cuidados y providencia a los asalariados, que se cuentan entre la muchedumbre desvalida”.

1797 *Ibidem*, 25: “La equidad exige, por consiguiente, que las autoridades públicas prodiguen sus cuidados al proletario

necesidad de una paz social que no resulte perturbada por la exasperación surgida de las condiciones misérrimas del proletariado¹⁷⁹⁸, y la defensa de los derechos naturales e inalienables de los obreros al sustento propio y de la familia¹⁷⁹⁹.

Respecto a los derechos que deben ser tutelados por el gobierno, se hace expresa mención del descanso obligado para reponer las fuerzas materiales y atender a las necesidades espirituales, la protección de la salud de los trabajadores, la libre sindicación obrera y empresarial, la exigencia de una jornada máxima laboral y la necesidad de un salario justo que permita una cobertura suficiente de las necesidades materiales¹⁸⁰⁰.

Resulta de máximo interés destacar los caracteres que, según el principio de subsidiariedad arriba mencionado, debe revestir esta intervención estatal:

- Es de segundo grado: Con ello se resalta que el protagonismo principal en el ámbito de la economía no corresponde al Estado, sino a los particulares que interactúan en la producción de bienes y servicios¹⁸⁰¹. Sólo cuando la libre concurrencia no asegure de una manera efectiva los derechos de todas las partes, especialmente los de los obreros, debe admitirse la denominada “providencia” pública¹⁸⁰².
- Tiene un carácter temporal y materialmente limitado: No resulta admisible que el Estado absorba todos los ámbitos de las relaciones sociales, pues debe respetar la debida autonomía de la persona y de los “cuerpos intermedios” u organizaciones sociales que se encuentran entre la autoridad y el individuo, como la familia y las asociaciones de obreros y empresarios, de forma que existe un ámbito social que está blindado frente a la intervención gubernamental¹⁸⁰³. La presencia pública no debe mantenerse más de lo estrictamente

para que éste reciba algo de lo que aporta al bien común, como la casa, el vestido y el poder sobrellevar la vida con mayor facilidad”.

1798 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 33.

1799 *Ibidem*, 4 y 9: “...el poseer algo en privado como propio es un derecho dado al hombre por la naturaleza. En efecto, también en esto es grande la diferencia entre el hombre y el género animal (...) He aquí, pues, la familia o sociedad doméstica, bien pequeña, es cierto, pero verdadera sociedad y más antigua que cualquiera otra, la cual es de absoluta necesidad que tenga unos derechos y unos deberes propios, totalmente independientes de la potestad civil. Por tanto, es necesario que ese derecho de dominio atribuido por la naturaleza a cada persona, según hemos demostrado, sea transferido al hombre en cuanto cabeza de la familia; más aún, ese derecho es tanto más firme cuanto la persona abarca más en la sociedad doméstica”.

1800 *Ibidem*, 30, 31, 32 y 34-39

1801 *Ibidem*, 32: “Sin embargo, en estas y otras cuestiones semejantes, como el número de horas de la jornada laboral en cada tipo de industria, así como las precauciones con que se haya de velar por la salud, especialmente en los lugares de trabajo, para evitar injerencias de la magistratura, sobre todo siendo tan diversas las circunstancias de cosas, tiempos y lugares, será mejor reservarlas al criterio de las asociaciones de que hablaremos después, o se buscará otro medio que salvaguarde, como es justo, los derechos de los obreros, interviniendo, si las circunstancias lo pidieren, la autoridad pública”. En este párrafo podemos encontrar, además, la admisión de la negociación colectiva laboral por el Magisterio.

1802 *Ibidem*, 26: “Si, por tanto, se ha producido o amenaza algún daño al bien común o a los intereses de cada una de las clases que no pueda subsanarse de otro modo, necesariamente deberá afrontarlo el poder público”.

1803 *Ibidem*, 9-10, 26, 34 y 38: “Pues si los ciudadanos, si las familias, hechos partícipes de la convivencia y sociedad humanas, encontraran en los poderes públicos perjuicio en vez de ayuda, un cercenamiento de sus derechos más bien que una tutela de los mismos, la sociedad sería, más que deseable, digna de repulsa. Querer, por consiguiente, que la potestad civil penetre a su arbitrio hasta la intimidad de los hogares es un error grave y pernicioso. Ciertamente es que, si una familia se encontrara eventualmente en una situación de extrema angustia y carente en absoluto de medios para salir de por sí de tal agobio, es justo que los poderes públicos la socorran con medios extraordinarios, porque cada familia es una parte de la sociedad... Pero es necesario de todo punto que los gobernantes se detengan

imprescindible hasta que los ciudadanos puedan desarrollar libremente sus potencialidades, por lo que reviste un acusado carácter transitorio¹⁸⁰⁴.

- Resulta compatible con la actividad de los particulares en defensa de los derechos laborales: Huyendo de cualquier tentación de monopolio estatal, se prevé una suerte de cooperación entre la iniciativa pública y la privada en materia de asistencia social¹⁸⁰⁵. Se establece como premisa una adecuada colaboración entre los distintos grupos sociales para la consecución del bien común y la paz social, lo cual excluye el discurso marxista del odio y la “lucha de clases” por contrario a una lógica de solidaridad y cooperación interclasista¹⁸⁰⁶.

Dentro de esta posición de intervencionismo público moderado, León XIII rechaza la socialización o el comunismo de bienes, que destruye la propiedad privada y atribuye la gestión de la economía exclusivamente al Estado. En lugar de ello, opta por un adecuado incremento de la capacidad adquisitiva de las distintas capas del proletariado, mediante una adecuada tutela de sus derechos, para que así puedan adquirir un patrimonio propio suficiente para subsistir con dignidad¹⁸⁰⁷. La

ahí; la naturaleza no tolera que se exceda de estos límites (...) No es justo, según hemos dicho, que ni el individuo ni la familia sean absorbidos por el Estado; lo justo es dejar a cada uno la facultad de obrar con libertad hasta donde sea posible, sin daño del bien común y sin injuria de nadie (...) aunque las sociedades privadas se den dentro de la sociedad civil y sean como otras tantas partes suyas, hablando en términos generales y de por sí, no está en poder del Estado impedir su existencia, ya que el constituir sociedades privadas es derecho concedido al hombre por la ley natural, y la sociedad civil ha sido instituida para garantizar el derecho natural y no para conculcarlo; y, si prohibiera a los ciudadanos la constitución de sociedades, obraría en abierta pugna consigo misma, puesto que tanto ella como las sociedades privadas nacen del mismo principio: que los hombres son sociables por naturaleza (...) De aquí que Nos podamos alentar sanas esperanzas para el futuro, siempre que estas asociaciones se incrementen de continuo y se organicen con prudente moderación. Proteja el Estado estas asociaciones de ciudadanos, unidos con pleno derecho; pero no se inmiscuya en su constitución interna ni en su régimen de vida; el movimiento vital es producido por un principio interno, y fácilmente se destruye con la injerencia del exterior”.

1804 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891., 26: “...en todos estos casos [entre los que se encuentra la precariedad de los derechos laborales] deberá intervenir de lleno, dentro de ciertos límites, el vigor y la autoridad de las leyes. Límites determinados por la misma causa que reclama el auxilio de la ley, o sea, que las leyes no deberán abarcar ni ir más allá de lo que requieren el remedio de los males o la evitación del peligro”.

1805 *Ibidem*, 34: “Entre las de su género deben citarse las sociedades de socorros mutuos; entidades diversas instituidas por la previsión de los particulares para proteger a los obreros, amparar a sus viudas e hijos en los imprevistos, enfermedades y cualquier accidente propio de las cosas humanas; los patronatos fundados para cuidar de los niños, niñas, jóvenes y ancianos”.

1806 *Ibidem*, 12 y 14: “[La Iglesia] quiere y desea ardientemente que los pensamientos y las fuerzas de todos los órdenes sociales se alíen con la finalidad de mirar por el bien de la causa obrera de la mejor manera posible, y estima que a tal fin deben orientarse, si bien con justicia y moderación, las mismas leyes y la autoridad del Estado (...) Es mal capital, en la cuestión que estamos tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la naturaleza hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo. Es esto tan ajeno a la razón y a la verdad, que, por el contrario, es lo más cierto que como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge aquella proporcionada disposición que justamente podríase llamar armonía, así ha dispuesto la naturaleza que, en la sociedad humana, dichas clases gemelas concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio. Ambas se necesitan en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital. El acuerdo engendra la belleza y el orden de las cosas; por el contrario, de la persistencia de la lucha tiene que derivarse necesariamente la confusión juntamente con un bárbaro salvajismo”.

1807 La crítica de PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales Teoría General*, cit., p. 86, de que el Magisterio pontificio admitió como único derecho fundamental la tutela de la propiedad privada resulta desenfocada cuantitativa y cualitativamente. Cuantitativamente, porque la *Rerum Novarum* también aprueba otros derechos como el de la vivienda, el descanso laboral, la creación de asociaciones profesionales o el salario justo. Cualitativamente, en tanto la propiedad no se entiende como un derecho absoluto -aunque sí inalienable- ya que se apela al destino universal de los bienes y a la generalización de este derecho mediante la capacidad de ahorro derivada de un salario digno. Así lo reconoce expresamente, JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1de mayo de 1991, 6-9.

solución que se adopta es la generalización de la sociedad privada y no su supresión, eligiendo para ello una vía de reforma y no de ruptura con el sistema capitalista¹⁸⁰⁸.

9.5.2 Pío XII: la doctrina social católica frente al marxismo.

Décadas más tarde, Pío XII conmemoró el quincuagésimo aniversario de la *Rerum Novarum* con el Radiomensaje *La Solemnitá*, fechado en 1941, justamente en el ecuador de la conflagración mundial.

La aportación de este pontífice al Magisterio social puede tildarse de continuista, pues recoge en esencia las líneas fundamentales de León XIII. Lo que sí merece destacarse es una mayor profundización en los principios doctrinales marcados desde fines del siglo XIX, a la vista de los acontecimientos sufridos tras el advenimiento de las dictaduras totalitarias. Pacelli se muestra partidario de promocionar una especie de “tercera vía” intermedia entre el liberalismo económico y el socialismo¹⁸⁰⁹, opción que se vislumbraba en la doctrina leonina y fue posteriormente confirmada en la *Quadragesimo Anno* (1931).

En esta última encíclica Pío XI propuso un modelo de carácter corporativo para regir la economía, equidistante de soluciones capitalistas o comunistas¹⁸¹⁰. Se trata de un sistema orgánico, dirigista y fuertemente jerarquizado, que pretende superar la libre concurrencia y el enfrentamiento entre las

1808 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 33: “Mas, si se llegara prudentemente a despertar el interés de las masas con la esperanza de adquirir algo vinculado con el suelo, poco a poco se iría aproximando una clase a la otra al ir cegándose el abismo entre las extremadas riquezas y la extrema indigencia. Habría, además, mayor abundancia de productos de la tierra. Los hombres, sabiendo que trabajan lo que es suyo, ponen mayor esmero y entusiasmo. Aprenden incluso a amar más a la tierra cultivada por sus propias manos, de la que esperan no sólo el sustento, sino también una cierta holgura económica para sí y para los suyos”.

1809 PÍO XII, Radiomensaje *La Solemnitá* en el 50 aniversario de la *Rerum Novarum*, 1 de junio de 1941, 6: “Consciente de tan gravísima responsabilidad, León XIII, al dirigir su encíclica al mundo, señalaba a la conciencia cristiana los errores y los peligros de la concepción de un socialismo materialista, las fatales consecuencias de un liberalismo económico, inconsciente muchas veces u olvidado o despreciador de los deberes sociales”, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 27: “Que esta esclavitud se derive del predominio del capital privado o del poder del Estado, el efecto no cambia; más aún, bajo la presión del Estado, que lo domina todo y regula toda la vida pública y privada, invadiendo hasta el terreno de las ideas y convicciones y de la conciencia, esta falta de libertad puede tener consecuencias aún más graves, como lo manifiesta y atestigua la experiencia”, y Radiomensaje en el V aniversario del comienzo de la guerra, 1 de septiembre de 1944, 22-24: “La conciencia cristiana no puede admitir como justo un ordenamiento social que o niega en absoluto o hace prácticamente imposible o vano el derecho natural de propiedad, tanto sobre los bienes de consumo como sobre los medios de producción. Ni puede aceptar tampoco esos sistemas que reconocen el derecho de propiedad privada conforme a un concepto totalmente falso (...) allí donde, por ejemplo, el “capitalismo” se basa sobre tales erróneas concepciones y se arroga sobre la propiedad un derecho ilimitado, sin subordinación alguna al bien común, la Iglesia lo ha reprobado como contrario al derecho natural”.

1810 PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 88: “Pues de este principio, como de una fuente envenenada, han manado todos los errores de la economía “individualista”, que, suprimiendo, por olvido o por ignorancia, el carácter social y moral de la economía, estimó que ésta debía ser considerada y tratada como totalmente independiente de la autoridad del Estado, ya que tenía su principio regulador en el mercado o libre concurrencia de los competidores, y por el cual podría regirse mucho mejor que por la intervención de cualquier entendimiento creado (...) Y mucho menos aún pueda desempeñar esta función la dictadura económica, que hace poco ha sustituido a la libre concurrencia, pues tratándose de una fuerza impetuosa y de una enorme potencia, para ser provechosa a los hombres tiene que ser frenada poderosamente y regirse con gran sabiduría, y no puede ni frenarse ni regirse por sí misma”.

clases sociales mediante el encuadramiento social de las fuerzas productivas y la colaboración entre obreros y empresarios¹⁸¹¹. Pieza básica de este orden son las corporaciones profesionales, vertebradas por ramas de producción, a las que corresponde regular de la actividad laboral y resolver los conflictos. Dichas entidades estarían integradas por representantes del empresariado y de los trabajadores sin perjuicio de que, en un estrato inferior, puedan crearse además diversas asociaciones obreras o empresariales de filiación voluntaria. Si no se alcanzara un acuerdo, se prevé la intervención subsidiaria del Estado. El principio rector de este sistema económico sería la cooperación profesional e interclasista en provecho del bien común, en lugar de la lucha revolucionaria o la búsqueda del lucro individual¹⁸¹². Este modelo recuerda las instituciones adoptadas por el Estado corporativo mussoliniano, el peronismo argentino o a los sindicatos verticales en nuestro país, si bien prescindiendo de sus tintes totalitarios¹⁸¹³. Con este posicionamiento, la Doctrina Social de la Iglesia pretendía presentarse como una alternativa práctica creíble frente a un capitalismo sumido en la crisis de 1929 y a la rígida planificación marxista¹⁸¹⁴.

Volviendo al análisis de *La Solennità*, la actividad estatal en materia económica se concibe como el resultado de un ponderado equilibrio entre los principios de solidaridad y subsidiariedad.

La solidaridad constituye el presupuesto esencial y justificador del intervencionismo público. Conforme a ello, se insiste de manera especial en la necesidad de seguir una lógica distributiva de la riqueza para poder obtener una auténtica base de desarrollo social. Desde esta óptica, se remarca que no es suficiente para el progreso económico de una nación que las grandes cifras macroeconómicas arrojen resultados positivos, sino que unido a ello se precisan correcciones distributivas dirigidas a que dichos excedentes redunden en provecho de todo el cuerpo social o, al menos, de la mayoría¹⁸¹⁵. Dicho objetivo se articula a través de una legislación que regule el uso y,

1811 PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 81-98, ofrece la descripción detallada de esta “tercera vía”. Dicha concepción se encuentra fuertemente ligada a una cierta nostalgia por el orden gremial existente en la Edad Media, al cual se hace referencia implícita en los capítulos 78 y 97 de la encíclica.

1812 *Ibidem*, 81 y 83, sostiene que la organización socioeconómica no debe realizarse atendiendo a la posición que se ocupe en el mercado laboral –empleadores y empleados–, sino al resultado productivo que se pretende obtener, utilizando para ello el término “profesión” como sinónimo de ramo de producción.

1813 Los temores de manipulación política de este modelo de relaciones económicas ya fueron previstos por el propio PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 95. Como señala VELARDE, J., “Reflexiones de un economista sobre la Doctrina Social de la Iglesia”, *cit.*, pp. 409-411, el descrédito posterior de la solución corporativista, debido a su íntima relación con el Estado fascista y a su rechazo desde las corrientes de la economía social de mercado y del Estado del Bienestar, dieron lugar a que Pío XII omita cualquier referencia a dicho modelo en su Radiomensaje *La Solennità* (1 de junio de 1941) y se considerase como una fase superada por el Magisterio por Pablo VI (Homilía en el LXXV Aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* 22 de mayo de 1966).

1814 Esta solución neocorporativista ha sido criticada por CONTRERAS, F. J., *Liberalismo, Catolicismo, y Ley Natural*, *cit.*, p. 41, y NOVAK, M., “Pensamiento católico e instituciones liberales”, *cit.*, p. 86, debido a su contradicción con la libertad de mercado, la excesiva dependencia de los principios económicos del socialismo y, sobre todo, su ineficiencia económica.

1815 PÍO XII, Radiomensaje *La Solennità* en el 50 aniversario de la *Rerum Novarum*, 1 de junio de 1941, 17: “...la riqueza económica de un pueblo no consiste propiamente en la abundancia de bienes, medida según un cómputo puro y estrictamente material de su valor, sino en que esta abundancia represente y constituya real y eficazmente la base material suficiente para el debido desarrollo personal de sus miembros. Si semejante distribución justa de bienes no se hiciese o se procurase sólo imperfectamente, no se conseguiría el verdadero fin de la economía nacional, puesto que, aun existiendo afortunada abundancia de bienes disponibles, el pueblo, no admitido a su participación, no sería económicamente rico, sino pobre. Haced, en cambio, que esta justa distribución se efectúe

en su caso, la expropiación de la propiedad privada para impedir su excesiva concentración, fomenta la proliferación de pequeñas y medianas empresas, tutela el régimen de cooperativas y mejora las condiciones laborales en las grandes explotaciones¹⁸¹⁶. Por tanto, la solución no radica en la supresión de la propiedad privada sino en su equitativa extensión a todas las capas sociales, consiguiendo así una satisfacción de las necesidades materiales adecuada a la dignidad de la persona¹⁸¹⁷. Éste sería el lado más “socialdemócrata” de la doctrina pontificia.

Por otro lado, la subsidiariedad del Estado queda claramente confirmada¹⁸¹⁸. La novedad consiste en que este principio se enlaza directamente con la consecución de un bien común cuyo contenido material es muy concreto: la defensa y el adecuado goce de los derechos de carácter económico¹⁸¹⁹. De acuerdo con ello, no resultan admisibles las soluciones fascistas o comunistas que subordinan la libertad y dignidad humanas a una rígida monopolización estatal de la economía bajo pretextos clasistas, racistas o nacionales¹⁸²⁰.

De acuerdo con el papel supletorio de la iniciativa pública, se defiende por Pío XII el protagonismo principal de los trabajadores y empresarios en la gestión de las relaciones laborales, que sólo admitiría la actuación del Estado en el caso de que dichos actores no alcanzaran un mínimo de organización y en tanto que dicha situación subsista. También ello resulta evidente desde la lógica de la dignidad de la persona: los derechos sociales no se otorgan por el Estado o por la sociedad sino que surgen de la propia naturaleza humana, correspondiendo por tanto a los ciudadanos su

realmente y de manera durable, y veréis a un pueblo, aun disponiendo de menores bienes, hacerse y ser económicamente sano”. Dicho criterio ya había sido adoptado por PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931, 57: “Ahora bien, no toda distribución de bienes y riquezas entre los hombres es idónea para conseguir, o en absoluto o con la perfección requerida, el fin establecido por Dios. Es necesario, por ello, que las riquezas, que se van aumentando constantemente merced al desarrollo económico-social, se distribuyan entre cada una de las personas y clases de hombres, de modo que quede a salvo esa común utilidad de todos, tan alabada por León XIII, o, con otras palabras, que se conserve inmune el bien común de toda la sociedad”.

1816 PÍO XII, Radiomensaje en el V aniversario del comienzo de la guerra, 1 de septiembre de 1944, 30.

1817 PÍO XII, Radiomensaje *La Solennità* en el 50 aniversario de la *Rerum Novarum*, 1 de junio de 1941, 16: “Igualmente, la economía nacional, como es fruto de la actividad de los hombres que trabajan unidos en la comunidad del Estado, sólo atiende a asegurar sin interrupción las condiciones materiales en que se pueda desarrollar plenamente la vida individual de los ciudadanos”. Dichos principios constituyen el argumento iusfilosófico legitimador del reconocimiento, por la Declaración Universal de 1948, de los derechos de naturaleza económica y social.

1818 *Ibidem*, 21: “De todos modos, toda legítima y benéfica intervención del Estado en el campo del trabajo debe ser tal que salve y respete su carácter personal, en principio, y dentro de los límites de lo posible, en lo que se refiere a la ejecución. Y esto sucederá si las normas dadas por él no destruyen ni hacen irrealizable el ejercicio de otros derechos o deberes igualmente personales...”.

1819 *Ibidem*, 15: “Tutelar el campo intangible de los derechos de la persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes, debe ser oficio esencial de todo poder público. ¿Acaso no lleva esto consigo el significado genuino del bien común, que el Estado está llamado a promover? De aquí nace que el cuidado de este *bien común* no lleva consigo un poder tan extenso sobre los miembros de la comunidad que en virtud de él sea permitido a la autoridad pública disminuir el desenvolvimiento de la acción individual arriba mencionada, decidir directamente sobre el principio o (excluido el caso de legítima pena) sobre el término de la vida humana, determinar de propia iniciativa el modo de su movimiento físico, espiritual, religioso y moral en oposición con los deberes y derechos personales del hombre, y con tal intento abolir o quitar su eficacia al derecho natural de bienes materiales”.

1820 PÍO XII, Radiomensaje en el V aniversario del comienzo de la guerra, 1 de junio de 1944, 29: “¿O se quiere perpetuar tal vez la economía de guerra, para la cual en algunos países el poder público tiene en su mano todos los medios de producción y provee por todos y a todos, pero con el látigo de una dura disciplina? ¿O se querrá vivir sometidos a la dictadura de un grupo político, que dispondrá, como clase dominadora, de los medios de producción, pero al mismo tiempo también del pan y, por consiguiente, de la voluntad de trabajo de los individuos?”.

titularidad originaria y a la comunidad política garantizarlos¹⁸²¹.

Un ejemplo concreto de la necesidad de evitar la onnipotencia estatal se encuentra en los reparos del Pontífice al fenómeno de las nacionalizaciones, las cuales tuvieron especial incidencia en Francia a comienzos de la segunda posguerra¹⁸²². Aunque respeta la decisión tomada dadas las excepcionales circunstancias en las se encontraba la economía gala, Pacelli realiza una clara advertencia sobre los peligros de una excesiva presencia de lo público y se muestra más favorable a una coestión de las empresas por asociaciones corporativas. Asimismo, el Santo Padre muestra una clara aversión a la excesiva concentración empresarial, bien sea en manos privadas, bien sometiendo todos los medios de producción al Estado¹⁸²³.

Finalmente, y siguiendo la estela de la *Rerum Novarum*, Pío XII insiste en el papel esencial de la familia en la propiedad y en las relaciones económicas, puesto que el fin de ambas consiste en consolidar el fortalecimiento del núcleo hogareño. En consecuencia, además del respeto a un legítimo espacio de autonomía libre de indebidas injerencias¹⁸²⁴, el Santo Padre introduce la innovadora exigencia de que el Estado lleve a cabo una política legislativa dirigida al fomento de la institución familiar con el fin de asegurarle un *minimum vital*¹⁸²⁵.

9.5.3 Juan Pablo II: la economía de mercado como paradigma.

Juan Pablo II también ha abordado la cuestión del Estado social en varias de sus encíclicas. A pesar de ello, las afirmaciones vertidas en la *Centesimus Annus* tienen una singular fuerza innovadora al

1821 PÍO XII, Radiomensaje *La Solennità* en el 50 aniversario de la *Rerum Novarum*, 1 de junio de 1941, 20: “Pero notad que este deber y su correspondiente derecho al trabajo lo impone y lo concede al individuo en primera instancia la naturaleza y no la sociedad, como si el hombre no fuese otra cosa que simple siervo o funcionario de la comunidad. De donde se sigue que el deber y el derecho de organizar el trabajo del pueblo pertenecen ante todo a los inmediatos interesados: patronos y obreros. Si éstos no cumplen con su deber o no pueden hacerlo por circunstancias especiales y extraordinarias, es deber del Estado intervenir en el campo del trabajo y en su división y distribución, según la forma y medida que requiere el bien común debidamente entendido”.

1822 PÍO XII, Carta al presidente de las Semanas Sociales de Francia, 10 de julio de 1946.

1823 PÍO XII, Radiomensaje de Navidad, 24 de diciembre de 1942, 27: “Que esta esclavitud se derive del predominio del capital privado o del poder del Estado, el efecto no cambia; más aún, bajo la presión del Estado, que lo domina todo y regula toda la vida pública y privada, invadiendo hasta el terreno de las ideas y convicciones y de la conciencia, esta falta de libertad puede tener consecuencias aún más graves, como lo manifiesta y atestigua la experiencia”.

1824 PÍO XII, Radiomensaje *La Solennità* en el 50 aniversario de la *Rerum Novarum*, 1 de junio de 1941, 23 y 24: “Efectivamente, sería antinatural hacer alarde de un poder civil que — o por la sobreabundancia de cargas o por excesivas injerencias inmediatas— hiciese vana de sentido la propiedad privada, quitando prácticamente a la familia y a su jefe la libertad de procurar el fin que Dios ha señalado al perfeccionamiento de la vida familiar (...) Si hoy día el concepto y la creación de espacios vitales constituye el centro de las metas sociales y políticas, ¿no se debería, ante todo, pensar en el espacio vital de la familia y librarla de las ataduras de condiciones que ni siquiera permiten la idea de la formación del propio hogar?”. Llama la atención el uso de la expresión “espacio vital” - empleado por el nazismo para legitimar la expansión militar a costa de naciones vecinas- como justificación para garantizar una mayor autonomía a la familia, sin embargo el propósito debe calificarse de loable al invertir el sentido del concepto y usarlo con la finalidad de frenar la absorción de la sociedad civil por el Estado.

1825 *Ibidem*, 23: “En la familia encuentra la nación la raíz natural y fecunda de su grandeza y potencia. Si la propiedad privada ha de llevar al bien de la familia, todas las normas públicas, más aún, todas las del Estado que regulan su posesión, no solamente deben hacer posible y conservar tal función —superior en el orden natural bajo ciertos aspectos a cualquiera otra—, sino que deben todavía perfeccionarla cada vez más”.

imprimir una nueva orientación al Magisterio en el ámbito de la economía:

*“La Iglesia no tiene modelos [económicos] para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten los problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí”*¹⁸²⁶.

Con ello se abandona definitivamente el intento, latente en la *Rerum Novarum* y explícito en la *Quadragesimo Anno*, de crear una “tercera vía” económica alternativa al capitalismo y al socialismo¹⁸²⁷. Aplicando las tesis del Concilio Vaticano II¹⁸²⁸, se reconoce que el ámbito secular posee una dinámica propia sin que proceda establecer una interpretación confesional del mismo, al modo de una economía católica frente a otras que no lo son. La función de la Doctrina Social no consiste en crear un modelo ideológico en contraposición con otros, sino en analizar, desde una óptica teológica y evangélica, las distintas realidades temporales para un adecuado discernimiento acerca de las opciones más conformes con la dignidad de la persona¹⁸²⁹.

En este sentido, se aplica una solución idéntica a la que se adopta respecto a los sistemas políticos¹⁸³⁰. La función de las encíclicas no consiste en proporcionar un programa concreto para resolver los problemas económicos que surgen en cada época, por ser dicha cuestión competencia de las ciencias que dedican al estudio de la producción y el mercado, sino aportar una visión crítica, desde la antropología humana y cristiana, respecto de aquellos sistemas que pueden atentar contra los derechos fundamentales de la persona, el libre desarrollo de su iniciativa y el bien común de la

1826 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 43.

1827 Esta cuestión ya había sido abordada por JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 41: “La doctrina social de la Iglesia *no es*, pues, una « tercera vía » entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*”. Con anterioridad, esta visión de la Doctrina Social de la Iglesia como “vía intermedia” ya había empezado a ser cuestionada desde mediados del siglo pasado, como se puede comprobar en el texto de SORIA, C., “Derechos y deberes de la persona humana”, *cit.*, p. 160: “La doctrina social de la Iglesia, propuesta en las encíclicas papales, no constituye, propiamente hablando, un sistema científico, ni siquiera filosófico o teológico, de las cuestiones políticas y socio-económicas, ni tampoco un sistema ideológico, análogo o en el mismo plano que las demás ideologías que se disputan hoy la dirección de la vida social. Es una de las manifestaciones del magisterio pastoral de la Iglesia...”.

1828 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 36: “Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte (...) Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe”.

1829 JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 41: “No es tampoco una *ideología*, sino la *cuidadosa formulación* del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la teología y especialmente de la teología moral”.

1830 BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, 28: “El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política... Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. *Mt* 22, 21), esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales”.

sociedad¹⁸³¹.

Se utiliza, pues, una nueva hermenéutica basada en una tensión dialéctica entre el respeto a la autonomía de las realidades terrenales y su crítica desde los valores del Evangelio. De acuerdo con estas premisas, Wojtyla lleva a cabo una valoración de los modelos capitalista y marxista sin alcanzar una completa identificación con ninguno de ellos.

Juan Pablo II elabora una reflexión matizada y compleja sobre el capitalismo. Para ello se sirve de una pluralidad terminológica le que permite distinguir entre los aspectos positivos y negativos del sistema¹⁸³²:

- Economía libre, de mercado o de empresa: Constituye el marco institucional idóneo para el desarrollo de la creatividad de los individuos, a través de la aceptación responsable de los sistemas de producción, la libre iniciativa empresarial y el respeto a la propiedad privada como resultado del esfuerzo personal¹⁸³³.

- Capitalismo: Considera la búsqueda exclusiva del lucro como fin superior, de forma que el factor humano se subordina a la mera consecución de ganancias. Para ello no se duda en vulnerar las reglas éticas, legales o de competencia leal. Dentro de este concepto debe entenderse incluido el consumismo desenfrenado y la explotación de las naciones pobres por otras ricas, las cuales manejan a su antojo los resortes del mercado globalizado. Ésta opción no resulta moralmente admisible.

Por tanto, el juicio sería el de una aceptación condicionada de la fórmula capitalista, reflejando así una visión realista de la realidad económica.

Podría decirse que con la *Centesimus Annus* el sistema de libre competencia comienza a ser aceptado sin ambages por la Doctrina social católica¹⁸³⁴, superándose así ciertos prejuicios contra el liberalismo económico que venían reiterando desde la *Rerum Novarum*¹⁸³⁵. La incompatibilidad

1831 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 47, *in fine*.

1832 *Ibidem*, 42.

1833 *Ibidem*, 34: “Da la impresión de que, tanto a nivel de naciones, como de relaciones internacionales, el *libre mercado* es el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades”.

1834 VELARDE, J., “Reflexiones de un economista sobre la Doctrina Social de la Iglesia”, *cit.*, pp. 428-429: “En 1991, es éste [el Papado] el que, situándola en sus adecuadas perspectivas, hace volver al seno de un mundo importante siempre, el de la Iglesia católica, a la economía de libre mercado o, si se prefiere, al capitalismo. Se ha dicho que esta encíclica [la *Centesimus Annus*] “quizá sea el documento más sutil y mejor escrito de Juan Pablo II hasta hoy”. Por supuesto, pero también es el más revolucionario, porque abre la puerta a un capitalismo católico”. En términos más moderados, entendemos que lo que se alumbra en este documento pontificio es la posibilidad de una comprensión católica de la economía de mercado.

1835 CONTRERAS, F. J., *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, *cit.*, pp. 38-40, atribuye este desencuentro a dos factores: Primeramente, la asimilación del liberalismo político –condenado expresamente en el *Syllabus* por Pío IX– con el económico y, en segundo término, la incomprensión de las nuevas técnicas del libre mercado debido a una mentalidad económica premoderna. A ello podríamos añadir otros de carácter moral, cual es la identificación sin matices del espíritu del capitalismo con pecados como la avaricia o el egoísmo, y filosófico, debido al carácter fisiocrático y antimercantilista del pensamiento tomista que señala BEUCHOT, M. “Santo Tomás de Aquino: Del Gobierno de los Príncipes”, *cit.*, p. 108: “Alude [Santo Tomás] a dos modos de conseguir esos bienes materiales: uno es por el cultivo de la tierra, el otro es por el comercio, y, en seguimiento de Aristóteles, dice que es preferible el primero, por ser más natural (II, iii, pp. 63-64 [de la obra *De regimine principum*])... Como se ve, Tomás sigue a Aristóteles en su ideal de una sociedad lo más natural posible, entendida la naturalidad como el cultivo de la tierra para satisfacer sus necesidades, y no tanto mediante el comercio, que implica aquella *crematística, pecuniaria*, o

sólo se predica de los excesos del modelo, en los que se llega a instrumentalizar a la persona o vulnerar las más elementales normas de *fair play* para obtener resultados positivos en la producción. En definitiva, el mercado se entiende como un instrumento valioso para favorecer el intercambio de bienes y la iniciativa económica en la sociedad¹⁸³⁶, el problema surge cuando ello se pervierte debido a un desaforado afán de incrementar las ganancias por encima de cualquier otra consideración¹⁸³⁷. Como podemos comprobar, el juicio resulta más ético y moral que técnico-económico, sin perjuicio de que ambas facetas se encuentren íntimamente ligadas porque afectan a una misma realidad: el ser humano¹⁸³⁸.

Precisamente el dato antropológico es lo que fundamenta el rechazo de Juan Pablo II a la solución colectivista-marxista¹⁸³⁹. Se trata de un modelo rígidamente planificado por un Estado que coarta la espontaneidad económica de sus ciudadanos, ignora sus derechos y considera al ser humano desde una perspectiva estrictamente materialista¹⁸⁴⁰. A ello habría que añadir, como nota esencial de este sistema, la radical negación de los límites éticos y jurídicos que tutelan la dignidad de la persona – fundada en una visión extremista de la conflictividad social, sustentada en la doctrina de la lucha de clases-, lo cual constituye una nota en común con las versiones expresamente rechazadas del sistema capitalista¹⁸⁴¹. Estas razones de carácter profundo desembocan, además, en la completa

enriquecimiento en dinero, que parecía antinatural al Estagirita”.

1836 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 40: “Ciertamente, los mecanismos de mercado ofrecen ventajas seguras; ayudan, entre otras cosas, a utilizar mejor los recursos; favorecen el intercambio de los productos y, sobre todo, dan la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona, que, en el contrato, se confrontan con las de otras personas”.

1837 *Ibidem*, 35: “Es posible que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humillados y ofendidos en su dignidad. Además de ser moralmente inadmisibles, esto no puede menos de tener reflejos negativos para el futuro, hasta para la eficiencia económica de la empresa. En efecto, finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como *comunidad de hombres* que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera. Los beneficios son un elemento regulador de la vida de la empresa, pero no el único; junto con ellos hay que considerar *otros factores humanos y morales* que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa”.

1838 *Ibidem*, 39: “En efecto, la economía es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios”.

1839 *Ibidem*, 13. “Ahondando ahora en esta reflexión y haciendo referencia a lo que ya se ha dicho en las encíclicas *Laborem Exercens* y *Sollicitudo Rei Socialis*, hay que añadir aquí que el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico. Efectivamente, considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social”. En el mismo sentido se pronuncia OLLERO, A., “Los derechos humanos entre el tópic y la utopía”, *cit.*, p. 173: “Sea cual sea la sinceridad y eficacia de la estrategia [marxista], se mantiene una constante antropológica: la negación de la persona como protagonista de la realidad histórica, al considerarse el hombre como mero resultado de las relaciones sociales”.

1840 JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 15: “La experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida « igualdad » de todos en la sociedad, reduce o, sin más, destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, *la subjetividad creativa del ciudadano*. En consecuencia, surge, de este modo, no sólo una verdadera igualdad, sino una « nivelación descendente ». En lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático que, como único órgano que « dispone » y « decide » —aunque no sea « Poseedor »— de la totalidad de los bienes y medios de producción, pone a todos en una posición de dependencia casi absoluta, similar a la tradicional dependencia del obrero-proletario en el sistema capitalista. Esto provoca un sentido de frustración o desesperación y predispone a la despreocupación de la vida nacional, empujando a muchos a la emigración y favoreciendo, a la vez, una forma de emigración « psicológica »”.

1841 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 14. En la misma línea de prevención frente al excesivo

ineficiencia de un modelo productivo donde el ciudadano se encuentra alienado ante una concepción del poder cuya legitimación -irónicamente- descansa en la necesidad de liberar a la sociedad de su alienación económica¹⁸⁴². A todo ello habría que añadir la evidencia histórica del fracaso del comunismo a nivel planetario desde el año 1989. En consecuencia, Wojtyła declara que el llamado “socialismo real” no resulta conforme con la dignidad y libertad propias del ser humano.

El enjuiciamiento de los modelos económicos desde la Doctrina social católica, si bien no concluye con una adhesión inquebrantable a ninguno de ellos, tampoco resulta equiparable. Puede decirse que el modelo capitalista – o de libre mercado, según la terminología de la *Centesimus Annus*- resulta admisible con condicionantes, pero el colectivismo marxista es terminantemente rechazado. Para comprender las razones que dan lugar a este distinto trato, resulta decisivo el interrogante que el mismo Juan Pablo II planteó en otro de sus documentos sociales: “...¿de qué manera o en qué medida estos dos sistemas son susceptibles de transformaciones y capaces de ponerse al día, de modo que favorezcan o promuevan un desarrollo verdadero e integral del hombre y de los pueblos en la sociedad actual?”¹⁸⁴³. La respuesta es que el modelo de economía libre -con todas sus deficiencias e imprescindibles correcciones- ha conseguido adaptarse a las distintas épocas y reinventarse cuando ha sido necesario, pero el denominado socialismo real se ha precipitado hacia un estrepitoso fracaso sin solución posible. Profundizando en ello, se puede concluir que la solución del mercado y su espontánea actividad se adapta mejor a la naturaleza creativa y libre del ser humano que un rígido dirigismo estatal¹⁸⁴⁴. Por tanto, la solución a la cuestión formulada debe buscarse en la realidad antropológica de la persona más que en el dato puramente económico¹⁸⁴⁵.

Tras exponer la deslegitimación del Estado totalitario como rector exclusivo de la vida social, se enumeran por el Papa polaco las vías correctas de intervención pública en la economía¹⁸⁴⁶:

- Consecución de un marco jurídico estable: Con ello se hace referencia a la imprescindible

intervencionismo estatal, en aras de una defensa del dinamismo creativo de los particulares, ya se había pronunciado JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961, 55: “Pero manténgase siempre a salvo el principio de que la intervención de las autoridades públicas en el campo económico, por dilatada y profunda que sea, no sólo no debe coartar la libre iniciativa de los particulares, sino que, por el contrario, ha de garantizar la expansión de esa libre iniciativa, salvaguardando, sin embargo, incólumes los derechos esenciales de la persona humana”.

1842 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 13 y 41: “El segundo factor de crisis es, en verdad, la ineficiencia del sistema económico, lo cual no ha de considerarse como un problema puramente técnico, sino más bien como consecuencia de la violación de los derechos humanos a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en el sector de la economía (...) El marxismo acaba afirmando así que sólo en una sociedad de tipo colectivista podría erradicarse la alienación. Ahora bien, la experiencia histórica de los países socialistas ha demostrado tristemente que el colectivismo no acaba con la alienación, sino que más bien la incrementa, al añadirle la penuria de las cosas necesarias y la ineficacia económica”.

1843 JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 21.

1844 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 32: “La moderna *economía de empresa* comporta aspectos positivos, cuya raíz es la libertad de la persona, que se expresa en el campo económico y en otros campos. En efecto, la economía es un sector de la múltiple actividad humana y en ella, como en todos los demás campos, es tan válido el derecho a la libertad como el deber de hacer uso responsable del mismo”. Así lo explica TERMES, R., “Doctrina Social de la Iglesia y liberalismo: Comentario a la respuesta del Dr. Mario A. Molina a la ponencia del profesor Gabriel J. Zanotti”, *Laissez Faire*, nº 12-13, Ed. Universidad Francisco Marroquín, Guatemala, 2000, p. 85: “...la verdadera fuerza moral del capitalismo -que es descubrimiento, innovación e inversión- radica en su capacidad para promover la creatividad humana mediante la cooperación”.

1845 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 13: “... el error fundamental del socialismo es antropológico”.

1846 *Ibidem*, 48.

seguridad normativa que se requiere para que una inversión económica pueda desarrollarse y prosperar. Al respecto se mencionan la existencia de garantías que tutelen la libre iniciativa empresarial y el derecho a la propiedad privada, un sistema monetario sólido, la lucha contra la corrupción en los sectores público y privado, así como la prestación de unos servicios adecuados a las necesidades sociales. Ello constituye el entramado formal que estimula la asunción de riesgos e inversiones de los distintos agentes económicos. Dentro de esta esfera pueden entenderse comprendidas las medidas contra los monopolios que distorsionan la oferta plural que proporciona el mercado.

- Aseguramiento de los derechos sociales: Respecto a esta función, se adopta una solución equidistante de fórmulas extremas. La defensa de estos derechos no debe sojuzgar la libre concurrencia, en tanto que el protagonismo de la vida económica recae en primer grado sobre la sociedad civil y no en el Estado. Pero tampoco resultaría admisible una desregulación absoluta que privara del *minimum* básico existencial a los más desfavorecidos, lo cual legitima políticas públicas de fomento para estimular la iniciativa privada en determinados sectores o apoyarla en momentos de grave crisis. En coherencia con lo expuesto, se define la necesidad de “alcanzar niveles satisfactorios de ocupación” en la población activa como un criterio de legitimación ética de los modelos económicos¹⁸⁴⁷.
- Intervención de suplencia: La actuación del Estado pretende satisfacer aquellas necesidades de demanda social que no puedan ser atendidas por una oferta privada raquítica o insuficiente. Sin embargo, la presencia pública debe limitarse al ámbito productivo en cuestión y durante el tiempo estrictamente indispensable. De este modo se impide que una intervención excesiva coarte la actuación de otras empresas o ponga en peligro la libertad económica o la política.
- Garantía de bienes colectivos: En este caso, el papel estatal va dirigido a tutelar determinados bienes que constituyen un innegable patrimonio común -medio ambiente, ordenación del territorio, urbanismo en sentido amplio, familia entendida como ecología humana- para cuya defensa y aseguramiento no resultan suficientes los mecanismos del mercado, ya que escapan a su lógica. Ello se basa en la certeza de que hay ciertos recursos que no se pueden comprar y vender, pues poseen un valor intrínseco que les impide ser considerados como mercadería de intercambio¹⁸⁴⁸. En cierta manera exceden del marco puramente mercantil y, por lo tanto, deben ser sometidos a reglas diferentes. Negar dicha circunstancia, según Juan Pablo II, implicaría una “idolatría” del mercado que desconoce los límites de su funcionalidad¹⁸⁴⁹.

Se puede realizar una clasificación de estos títulos legitimadores utilizando los criterios tradicionales de la Doctrina Social¹⁸⁵⁰. El principio de solidaridad resulta patente en la defensa de

1847 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 43.

1848 *Ibidem*, 34: “Sin embargo, esto [el modelo de mercado libre] vale sólo para aquellas necesidades que son «solventables», con poder adquisitivo, y para aquellos recursos que son «vendibles», esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente. Pero existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado”.

1849 *Ibidem*, 40.

1850 *Ibidem*, 15: “Para conseguir estos fines el Estado debe participar directa o indirectamente. Indirectamente y según el *principio de subsidiariedad*, creando las condiciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica, encauzada hacia una oferta abundante de oportunidades de trabajo y de fuentes de riqueza. Directamente y según el

los derechos laborales y los bienes colectivos, mientras que la subsidiariedad tiene su plasmación en las actuaciones de apoyo al sector privado y el establecimiento de un orden jurídico estable¹⁸⁵¹. Igualmente, puede utilizarse la distinción entre las distintas hornadas de derechos, de modo que la constitución de un marco legal firme responde a los derechos civiles y políticos, la garantía de los derechos sociales se identifica con los pertenecientes a la segunda fase, y la defensa de los intereses colectivos encuentra su reflejo en la configuración de los derechos de tercera generación.

Una vez que Wojtyla justifica que la iniciativa pública asuma determinadas actividades en el ámbito económico, separa el modelo del Estado del Bienestar de lo que considera una desviación del mismo: el Estado asistencial¹⁸⁵².

Dicha mutación tiene lugar cuando la intervención de lo público en el ámbito económico no respeta la limitación espacio-temporal que exige el principio de subsidiariedad. Ello acontece cuando se abandona la lógica primaria de atender situaciones de carencia material que vulneren la dignidad de la persona y se transforma en una actuación masiva que coarta la libre iniciativa, desincentiva la creatividad de los particulares y proporciona un cómodo refugio en el que grandes capas de la población pueden instalarse aún sin necesitar realmente dicha protección. Los principales motivos de crítica a esta “elefantiasis” estatal serían los siguientes¹⁸⁵³:

- Implica una fuerte rémora para un desarrollo económico equilibrado, puesto que se destinan excesivos porcentajes de la riqueza nacional a costear el mantenimiento de un hipertrófico aparato burocrático.
- La función de la Administración Pública pierde su misión original de servicio para los ciudadanos, convirtiéndose en una pesada maquinaria que responde a una lógica de autojustificación de su *status* a espaldas de las auténticas necesidades de la sociedad.

principio de solidaridad, poniendo, en defensa de los más débiles, algunos límites a la autonomía de las partes que deciden las condiciones de trabajo, y asegurando en todo caso un mínimo vital al trabajador en paro”.

1851 JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 de diciembre de 1987, 15, y *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 13, defiende, como una consecuencia específica de la subsidiariedad, la necesidad de proteger la autonomía de la “subjetividad” de la sociedad y del individuo frente al estatismo totalitario de corte marxista.

1852 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 48. Una primera alusión del Magisterio a los peligros de esta visión deformada del Estado social la llevó a cabo el CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 74: “Los ciudadanos por su parte... no pidan al Estado de manera inoportuna ventajas o favores excesivos, con riesgo de disminuir la responsabilidad de las personas, de las familias y de las agrupaciones sociales”.

1853 A lo expuesto por el Pontífice podríamos añadir otro argumento para la crítica al asistencialismo. El mismo acaba atacando la misma estructura y salud del sistema democrático, ya que los ciudadanos pueden acabar siendo manipulados para votar aquellas opciones políticas que más benefician sus intereses particulares aunque sean a costa del bien común y el interés general. Es lo que llamamos la “compra de votos cautivos”, como señala OLLERO, A., “Los derechos humanos, entre el tópico y la utopía”, *cit.*, p. 161: “Su carencia [de trabajo] se pretende suplir subsidiariamente con fórmulas que, aunque se disfrazan pomposamente de “Estado de bienestar”, consolidan a veces un lamentable “Estado de beneficencia”, incompatible con el ejercicio de libertades políticas elementales, dado el obligado clientelismo de este “generoso” desborde de tan paternal Estado”, o SÁNCHEZ CÁMARA, I, “La crisis del Estado de Bienestar”, *cit.*, p. 94: “La práctica del Estado de Bienestar tiende a destruir la “libertad negativa”, la libertad entendida como límite o barrera frente al poder... Los electores esperan cada vez más de sus gobiernos, creen que son dueños de él y que debe hacer lo que ellos desean. Cuanto más dueños se creen de él, más van tejiendo las condiciones de servidumbre... Se tiende a despreciar a quienes se han distinguido con su esfuerzo. Se busca no ya la igualdad de oportunidades sino la igualdad de resultados. El intervencionismo estatal es una barrera contra la excelencia, que es el objetivo de la educación superior”. Para un examen de los excesos de esta concepción del Estado, *vid.* CONTRERAS, F. J., “La crítica liberal del Estado del bienestar”, en *Catolicismo, liberalismo y ley natural*, *cit.*, pp. 245-293.

- Se sustrae de amplios sectores de la sociedad civil la posibilidad de realizar su aportación original, más personal y cercana, para solucionar de las demandas sociales. La consecuencia indeseada es que se roba el protagonismo a iniciativas particulares que atenderían de forma más efectiva las demandas existentes¹⁸⁵⁴.

La crítica a estos modelos asistencialistas ha tenido su eco en los pontificados posteriores. Benedicto XVI, centrándose en el sistema de cooperación internacional y ayudas al desarrollo, ha manifestado la ineficacia de una lógica burocrática que no alcanza a comprender las auténticas necesidades de los pueblos en vías de desarrollo, genera nuevas situaciones de dependencia y busca como fin principal su propia conservación¹⁸⁵⁵. Asimismo, Francisco I insiste en la imperiosa necesidad de fomentar la creatividad e iniciativa característica del ser humano como exigencia propia de la dignidad personal, en lugar de instalarse de forma permanente en un disfrute pasivo de la ayuda estatal¹⁸⁵⁶.

9.6 RELACIONES IGLESIA-ESTADO.

9.6.1 León XIII: Iglesia y Estado como “sociedades perfectas”.

En un contexto histórico marcado por la consolidación de los Estados liberales en el Sur de Europa y los ecos de la llamada “cuestión romana”, que terminó con la ocupación militar de los terrenos bajo soberanía pontificia y la excomunión de los monarcas de la Casa de Saboya por su antecesor,

1854 MARITAIN, J. (Trad. Mendizábal, A.), *El hombre y el Estado*, cit., p. 35: “Convertirse en jefe de empresa, en *boss* de los asuntos de la industria, en protector de las artes o en guía e inspirador de las cosas de la cultura, la ciencia y la filosofía, es contrario a la naturaleza de semejante órgano [el Estado], destinado a regulaciones superiores y generales, impersonal, abstracto, por así decirlo, y separado de las particularidades cambiantes, las mutuas tensiones, los riesgos y el dinamismo de la existencia social concreta”.

1855 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 47 y 58: “La *cooperación internacional* necesita personas que participen en el proceso del desarrollo económico y humano, mediante la solidaridad de la presencia, el acompañamiento, la formación y el respeto. Desde este punto de vista, los propios organismos internacionales deberían preguntarse sobre la eficacia real de sus aparatos burocráticos y administrativos, frecuentemente demasiado costosos. A veces, el destinatario de las ayudas resulta útil para quien lo ayuda y, así, los pobres sirven para mantener costosos organismos burocráticos, que destinan a la propia conservación un porcentaje demasiado elevado de esos recursos que deberían ser destinados al desarrollo (...) la solidaridad sin la subsidiariedad acabaría en el asistencialismo que humilla al necesitado. Esta regla de carácter general se ha de tener muy en cuenta incluso cuando se afrontan los temas sobre las *ayudas internacionales al desarrollo*. Éstas, por encima de las intenciones de los donantes, pueden mantener a veces a un pueblo en un estado de dependencia, e incluso favorecer situaciones de dominio local y de explotación en el país que las recibe. Las ayudas económicas, para que lo sean de verdad, no deben perseguir otros fines. Han de ser concedidas implicando no sólo a los gobiernos de los países interesados, sino también a los agentes económicos locales y a los agentes culturales de la sociedad civil, incluidas las Iglesias locales. Los programas de ayuda han de adaptarse cada vez más a la forma de los programas integrados y compartidos desde la base”.

1856 FRANCISCO I, Videomensaje con ocasión del IV Festival sobre Doctrina Social de la Iglesia, 20 de noviembre de 2014: “El padre hizo lo imposible por este hijo, y se benefició de los servicios que los entes públicos ponen a disposición para la instrucción, la asistencia, la vida social. Pero no se contentó con ello. Para su hijo quería pensar en otra cosa que le diera más dignidad y más autonomía. Creó una cooperativa constituida por chicos con síndrome de Down, ideó un trabajo apropiado para ellos, firmó un acuerdo con una empresa para la venta de sus productos... en suma, sentó las premisas laborales con las que su hijo pudo construir su futuro y su sana autonomía. Es un ejemplo de ir más allá. Detenerse significa seguir pidiendo ahora y siempre al Estado o a algún ente asistencial; moverse significa crear nuevos procesos. Y aquí está el secreto: crear nuevos procesos y no pedir que nos den nuevos espacios. Estos nuevos procesos no son el resultado de operaciones técnicas, sino el resultado de un amor que, apremiado por la situación, no se contenta hasta que inventa algo y da respuesta”.

León XIII se planteó la necesidad de redefinir el marco institucional entre la Iglesia y el poder temporal según nuevos parámetros.

A esta cuestión dedicó el Papa Pecci su atención en varios documentos pontificios, siendo especialmente relevante la encíclica *Inmortale Dei* en cuyos capítulos 4 a 9 define el nuevo sistema sobre la base del concepto “*societas perfecta*”¹⁸⁵⁷.

Dicha teoría parte de la idea de que existen dos sociedades perfectas en sí mismas, atendiendo a las finalidades que deben cumplir y los medios que para ello emplean. Una de ellas sería la Iglesia, sociedad de naturaleza religiosa cuya misión espiritual consiste en la propagación del Evangelio, y la otra el Estado, que reviste un carácter temporal tendente a la realización del bien común secular. No obstante ambas se refieren al mismo sujeto colectivo, la sociedad humana, lo cual implica la imperiosa necesidad de interrelación ya que los fieles católicos son a la vez ciudadanos del Estado.

El hecho de que se atribuya el calificativo de perfectas a ambas entidades significa que, en sí mismas y dentro de sus respectivos campos gozan de la necesaria autonomía y libertad de actuación, razón por la cual no cabe subordinación de la una a la otra¹⁸⁵⁸.

De acuerdo con este razonamiento, el poder civil no puede someter a la Iglesia en el ejercicio de las funciones que son propias de ésta última, garantizándole una esfera inviolable de acción en virtud del encargo recibido de su propio Fundador¹⁸⁵⁹. También el Estado desempeña su actividad de

1857 El origen de los términos “sociedad perfecta” o “comunidad perfecta” podemos encontrarlo en ARISTÓTELES (Trad. García, C. y Pérez, A.), *Política*, I, 2, *cit.*, p. 61: “La ciudad es la comunidad... perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total”, siendo posteriormente utilizado, con el mismo contenido conceptual que le fue dado por el Estagirita y refiriéndose a la ciudad o al Estado, por SANTO TOMÁS DE AQUINO, (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, I, 2, *cit.*, p. 11, y *Summa Theologica*, I-II, q. 90, a. 2 y 3, q. 91, a. 1, y II-II, q. 50, a. 1 y q. 65, a. 3, *cit.*, pp. 705, 707, 709, 426 y 541. En cuanto a su desarrollo en el Magisterio pontificio, señala SOLER, C., *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho público externo*, *cit.*, pp. 29 y 32-49, que la expresión *communitas perfecta*, sustancialmente idéntico al de sociedad perfecta, tiene honda raigambre en la tradición eclesiástica, pues ya fue utilizado por Santo Tomás de Aquino, quien lo refiere a Aristóteles, y Juan de Viterbo, si bien es cierto que sin la complejidad y el desarrollo que alcanzó posteriormente cuando se retomó por la escuela de Derecho público eclesiástico como núcleo central de las relaciones Iglesia-Estado. En los documentos magisteriales, ya se había empleado dicho término, de forma más elaborada, por Pío IX en la alocución *Multis Gravibusque* (17 de diciembre de 1860) y en la *Quanta Cura* (8 de diciembre de 1864), incluyendo ésta última, dentro del epígrafe XIX del *Syllabus*, el carácter de error condenable de la siguiente afirmación: “La Iglesia no es una verdadera y perfecta sociedad, completamente libre, ni está provista de sus propios y constantes derechos que le confirió su divino fundador, antes bien corresponde a la potestad civil definir cuáles sean los derechos de la Iglesia y los límites dentro de los cuales pueda ejercitarlos”. Este concepto mantuvo una gran influencia hasta el Vaticano II, si bien había entrado ya en crisis durante el período preconciliar, siendo citado por última vez por PABLO VI, *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, la doctrina de las sociedades perfectas en el Magisterio con ocasión del Motu proprio, dictado por Pablo 24 de junio de 1969, dedicado al oficio de los legados pontificios. Curiosamente, esta doctrina ha tenido su reflejo en el Derecho estatal, como se aprecia en el art. 7 de la Constitución italiana de 1947: “El Estado y la Iglesia católica son, cada uno en su propia esfera, independientes y soberanos”, cuyo texto se puede consultar en http://www.wipo.int/wipolex/es/text.jsp?file_id=230545, visitado el 20 de enero de 2016.

1858 FASSÒ, G., (Trad. Lorca, J. F.), *Historia de la Filosofía del Derecho*, vol. I, *cit.*, p. 181: “... según el término “perfecta”, de acuerdo con las enseñanzas aristotélicas, quiere decirse que [una comunidad] no es parte de otra comunidad superior”.

1859 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 5: “Jesucristo ha dado a sus apóstoles una autoridad plena sobre las cosas sagradas, concediéndoles tanto el poder legislativo como el doble poder, derivado de éste, de juzgar y castigar (...) Dios ha dado a la Iglesia el encargo de juzgar y definir en las cosas tocantes a la religión, de enseñar a todos los pueblos, de ensanchar en lo posible las fronteras del cristianismo; en una palabra: de gobernar la cristiandad, según su propio criterio, con libertad y sin trabas”.

acuerdo con su competencia, sin que resulten lícitas interferencias en su labor. Pero León XIII añade que existe el deber -tanto para los individuos como para la colectividad humana- de reconocer la verdad religiosa que predica Jesucristo, de ahí que dicha obligación también resulte exigible al poder civil bajo la forma de confesionalidad católica¹⁸⁶⁰.

La fórmula adoptada para fijar un *modus vivendi* en pie de igualdad entre las potestades civil y religiosa sería el de una “ordenada relación unitiva”, entendida como una franca colaboración en los asuntos que conciernen a ambas esferas¹⁸⁶¹. Para explicarlo se acude al símil del cuerpo y el alma, las cuales son interdependientes si bien el primero se dedica a las cuestiones físicas -Estado- y el segundo a las metafísicas -Iglesia-¹⁸⁶². La herramienta para conseguir esta mutua colaboración serían convenios concordatarios firmados de común acuerdo por ambas partes.

De este sistema, según León XIII, se derivan abundantes beneficios tanto para el Estado como para la Iglesia. El primero adquirirá una singular legitimación desde la esfera espiritual, de forma que los ciudadanos serán instruidos en el respeto a sus deberes para con la autoridad legítimamente constituida¹⁸⁶³. La segunda obtendrá el respeto a su libre actividad además del apoyo civil en relación con la promoción y difusión de la fe evangélica, dada su posición de confesionalidad¹⁸⁶⁴. Asimismo, los ciudadanos serán beneficiados por un ejercicio moderado de la autoridad, corregido en sus excesos por principios de carácter moral, a lo cual debe añadirse la paz social que implica la leal aceptación del orden vigente.

En conclusión, podría decirse que la teoría de las sociedades perfectas patrocina una relación de igualdad y coordinación entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, esta tesis de principio debe matizarse ya que, atendiendo al fin superior y trascendente de la sociedad eclesial, la misma goza de cierta primacía sobre los criterios meramente temporales¹⁸⁶⁵. Se entiende inevitable una cierta “potestad indirecta” de la sociedad eclesial sobre el poder civil, pues el origen del Estado surge de

1860 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 3: “La sociedad, por su parte, no está menos obligada que los particulares a dar gracias a Dios, a quien debe su existencia, su conservación y la innumerable abundancia de sus bienes. Por esta razón... de la misma manera los Estados no pueden obrar, sin incurrir en pecado, como si Dios no existiese, ni rechazar la religión como cosa extraña o inútil, ni pueden, por último, elegir indiferentemente una religión entre tantas. Todo lo contrario. El Estado tiene la estricta obligación de admitir el culto divino en la forma con que el mismo Dios ha querido que se le venera. Es, por tanto, obligación grave de las autoridades honrar el santo nombre de Dios. Entre sus principales obligaciones deben colocar la obligación de favorecer la religión, defenderla con eficacia, ponerla bajo el amparo de las leyes, no legislar nada que sea contrario a la incolumidad de aquélla. Obligación debida por los gobernantes también a sus ciudadanos”. Con ello se sigue el criterio marcado por SANTO TOMÁS DE AQUINO, (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, II, 16, *cit.*, pp. 183-191.

1861 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 6.

1862 Esta comparación ya había sido utilizada por SANTO TOMÁS DE AQUINO (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, I, 12, *cit.*, p. 80: “Sepan los reyes, que si están en el trono a que subieron, es para ser en sus Estados lo que el alma es en el cuerpo”. Asimismo, se empleará posteriormente por PÍO XII, Discurso al Tribunal de la santa Rota Romana, 29 de octubre de 1947, si bien en un contexto claramente distinto en las relaciones Iglesia-Estado.

1863 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 8, y *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 17.

1864 LEÓN XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 3: “Entre sus principales obligaciones deben [los gobernantes] colocar la obligación de favorecer la religión, defenderla con eficacia, ponerla bajo el amparo de las leyes, no legislar nada que sea contrario a la incolumidad de aquélla. Obligación debida por los gobernantes también a sus ciudadanos... Por tanto, es necesario que el Estado, establecido para el bien de todos, al asegurar la prosperidad pública, proceda de tal forma que, lejos de crear obstáculos, dé todas las facilidades posibles a los ciudadanos para el logro de aquel bien sumo e incommutable que naturalmente desean. La primera y principal de todas ellas consiste en procurar una inviolable y santa observancia de la religión, cuyos deberes unen al hombre con Dios”.

1865 *Ibidem*, 5: “Y así como el fin al que tiende la Iglesia es el más noble de todos, así también su autoridad es más alta que toda otra autoridad ni puede en modo alguno ser inferior o quedar sujeta a la autoridad civil”.

la sociabilidad humana mientras que la Iglesia fue constituida directamente por mandato divino¹⁸⁶⁶. De ello se deriva una superioridad de la potestad religiosa frente a la civil en el orden divino. Por tanto, dicho modelo parte del reconocimiento de fe verdadera por el Estado, admitiendo a lo sumo un régimen excepcional y limitado de tolerancia respecto de otras confesiones¹⁸⁶⁷.

La adecuada comprensión de esta solución requiere de una serie de claves histórico-jurídicas que explican la solución propuesta, su virtualidad y sus puntos débiles.

Tras su llegada al solio pontificio, León XIII apremió de forma urgente la construcción de un cuerpo doctrinal adecuado para hacer frente a la fractura que se estaba produciendo, de forma cada vez más acusada, entre los nuevos sistemas políticos y las autoridades eclesiásticas. El Antiguo Régimen, sustentado en la alianza entre el trono y el altar, había saltado en mil pedazos y urgía recuperar la iniciativa ante tal situación. La visión pontificia, fuertemente influida por corrientes ultramontanas, era de nostalgia por la pérdida de un orden estable en el que la Iglesia había permanecido cómodamente instalada durante siglos¹⁸⁶⁸. El hecho de no haberse preparado ante este cambio institucional, unido al carácter virulento de las manifestaciones anticatólicas acaecidas durante la Revolución francesa y la feroz ofensiva cultural llevada a cabo por el laicismo radical, dio lugar a que la Sede Romana percibiera el triunfo del orden liberal como un acontecimiento similar a las invasiones bárbaras tras la caída del Imperio romano¹⁸⁶⁹. Frente a esta situación, que auspiciaba la apostasía en masa de poblaciones enteras, la opción elegida fue la de volver a las raíces filosóficas del tomismo para defender los legítimos derechos de la Iglesia.

Otro factor digno de consideración fue la elaboración, desde el Derecho Público eclesiástico, de las categorías adecuadas para llevar a cabo este nuevo entendimiento¹⁸⁷⁰. Para ello se adoptaron ideas y

1866 SOLER, C., *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho público externo*, cit., pp. 37-38: “De otro lado, la superioridad del fin “sobrenatural” de la Iglesia sobre el fin “natural” del Estado se traduce en una doble consecuencia: una potestad indirecta de la Iglesia sobre lo temporal, en la medida en que éste afecte a lo espiritual; y una competencia de la Iglesia para dirimir en última instancia los conflictos que se susciten entre ella y el estado. Bien entendido de que se trata de una potestad y de una competencia propiamente jurídicas”. Sobre la errónea interpretación de este poder indirecto basado -de forma simplista, a nuestro entender- en el denominado “agustinismo político”, se ha pronunciado RHONHEIMER, M. (Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 47: “...subordinación moral no equivale necesariamente a subordinación jurídica y política, en el sentido de afirmar la supremacía del poder legal como institución y, por tanto, su efectiva soberanía sobre todos los demás poderes de este mundo. Sin embargo esta dirección tomó la aplicación medieval de los principios gelasianos”. Otra opinión respecto a las fuentes de esta doctrina tiene ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., “León XII y la restauración del orden cristiano en Europa”, cit., p. 451, quien considera que el concepto de potestad indirecta es producto de la elaboración doctrinal llevada a cabo por los teólogos católicos inmediatamente posteriores al Concilio de Trento, con cita expresa de la obra *Defensa de la fe* de Suárez.

1867 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 23.

1868 ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., “León XII y la restauración del orden cristiano en Europa”, cit., pp. 444-448.

1869 ETXEBERRIA, X., *El reto de los derechos humanos*, cit., p. 34: “Es significativo en este sentido el impacto de las tesis de De Bonald (1793): el papado debería cumplir, frente a los desórdenes revolucionarios que tienen su verdadera raíz en la Reforma, la misma función política que supo cumplir en el medievo tras la irrupción de los bárbaros”.

1870 ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., “León XII y la restauración del orden cristiano en Europa”, cit., p. 448: “Ante la situación que de hecho se había originado en Europa con la aparición de los estados liberales, la eclesiología de sociedad perfecta ofrece el sistema necesario para defender los derechos de la Iglesia; la construcción de un orden social cristiano es la propuesta positiva de la Iglesia para superar todos los males que afligen a la sociedad y para recuperar en ella el papel que le corresponde y que le permitiría ejercer su misión con libertad”.

rasgos que provenían del Derecho público moderno para defender la equiparación entre la Iglesia y el Estado. De este esfuerzo surgió la adopción del modelo de “sociedades perfectas” que se mantuvo, con más o menos vigor, hasta el Concilio Vaticano II.

Sin perjuicio de apreciar lo que de positivo tuvo esta iniciativa de León XIII, la misma tenía las siguientes deficiencias:

- Las nuevas coyunturas requerían nuevas soluciones. Una perspectiva restauracionista, aunque bien intencionada, resultaba insuficiente respecto a un poder que gozaba de una legitimidad secularizada. Las soluciones que el Aquinate proponía en materia política respondía a un juego de fuerzas totalmente distinto al del siglo XIX, por lo que trasplantarlas a dicha época daba una sensación de anacronismo que le impedía ser la respuesta adecuada a los problemas de este momento histórico.
- La comprensión del papel de la Iglesia en la sociedad requería su contextualización desde un marco de aconfesionalidad institucional, lo que implicaba el reconocimiento de las nuevas libertades como instrumentos para asegurar la autonomía eclesial frente a intromisiones estatales. Pero ello resultaba imposible sin un adecuado discernimiento entre el aspecto teológicamente rechazable del indiferentismo religioso y el jurídicamente positivo del derecho a la libertad religiosa. Este nudo gordiano entre moral y derecho no se cortó definitivamente hasta la *Dignitatis Humanae*.
- En las encíclicas leoninas se aprecia una fuerte confusión entre los conceptos de sociedad y Estado que, lejos de resultar sinónimos, se refieren a realidades distintas¹⁸⁷¹. Con ello se

1871 SOLER, C., *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el derecho público externo*, cit., p. 37, nota 43: “León XIII no disponía de una elaborada distinción entre sociedad y Estado, que se impuso posteriormente” y COURTNEY, J., (Trad. De Pablo, B.), “Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, cit., p. 165: “Hasta la *Rerum Novarum*, es difícil encontrar en su pensamiento político-social [de León XIII] la distinción clásica entre sociedad y Estado”. La identificación entre Estado y sociedad se puede rastrear en los siguientes textos: LEÓN XIII, *Diuturnum Illud*, 29 de junio de 1881, 7 y 16: “Ahora bien: no puede ni existir ni concebirse una sociedad en la que no haya alguien que rija y una las voluntades de cada individuo, para que de muchos se haga una unidad y las impulse dentro de un recto orden hacia el bien común. Dios ha querido, por tanto, que en la sociedad civil haya quienes gobiernen a la multitud (...) Cuando la sociedad civil, surgida de entre las ruinas del Imperio romano, se abrió de nuevo a la esperanza de la grandeza cristiana, los Romanos Pontífices consagraron de un modo singular el poder civil con el *imperium sacrum*. La autoridad civil adquirió de esta manera una dignidad desconocida”, e *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, 3, 5 y 10: “La razón natural, que manda a cada hombre dar culto a Dios piadosa y santamente, porque de Él dependemos, y porque, habiendo salido de Él, a Él hemos de volver, impone la misma obligación a la sociedad civil. Los hombres no están menos sujetos al poder de Dios cuando viven unidos en sociedad que cuando viven aislados (...) Esta sociedad [la Iglesia], aunque está compuesta por hombres, como la sociedad civil, sin embargo, por el fin a que tiende y por los medios de que se vale para alcanzar este fin, es sobrenatural y espiritual. Por tanto, es distinta y difiere de la sociedad política (...) En una sociedad fundada sobre estos principios, la autoridad no es otra cosa que la voluntad del pueblo, el cual, como único dueño de sí mismo, es también el único que puede mandarse a sí mismo. Es el pueblo el que elige las personas a las que se ha de someter”. Sólo en un momento posterior a la redacción de sus encíclicas sobre el orden político se empieza a asumir por este pontífice una distinción entre “sociedad” y “Estado”, como se puede observar en *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891, 34: “El fin establecido para la sociedad civil alcanza a todos, en cuanto que persigue el bien común, del cual es justo que participen todos y cada uno según la proporción debida. Por esto, dicha sociedad recibe el nombre de pública, pues que mediante ella se unen los hombres entre sí para constituir un pueblo (o nación) (...) Ahora bien: aunque las sociedades privadas se den dentro de la sociedad civil y sean como otras tantas partes suyas, hablando en términos generales y de por sí, no está en poder del Estado impedir su existencia”. En este último texto se vislumbra atisbos de diferenciación entre el Estado, la sociedad civil y las entidades particulares.

seguía la lógica propia del principio “*cuius regio eius est religio*”, de manera que se ligaba directamente la fe de un pueblo al régimen político vigente, desconociendo así el fenómeno del pluralismo religioso.

- El uso de categorías propias del poder civil para definir a una entidad de naturaleza religiosa, como la Iglesia, era notoriamente insuficiente. En este caso, la diversidad de órdenes y fines era mucho más acusada de lo que se apreció en la doctrina leonina incluso en términos exclusivamente teológicos¹⁸⁷², lo cual acabaría siendo uno de los principales motivos del abandono de la tesis de las “dos sociedades” en el ámbito eclesial.

9.6.2 Pío XII: Iglesia y Estado como realidades diferentes.

El Magisterio mantuvo la doctrina de las sociedades perfectas durante los pontificados posteriores¹⁸⁷³. Fue Pío XII quien, aun manteniendo dicha terminología, pondría las bases necesarias para que fuera superada.

A tal efecto, merece especial atención los discursos dirigidos anualmente por este pontífice al Tribunal de Santa Rota Romana durante los años 1945 a 1947. En los mismos se pretende explicar, con el pretexto de señalar la distinción entre las jurisdicciones civil y canónica, las diferencias existentes entre la Iglesia y el Estado, marcando así severas distancias entre las dos instituciones. Esta constatación de la profunda desemejanza entre ambos órdenes conlleva una implícita descalificación de la técnica jurídica precedente, consistente en adoptar conceptos propios del Derecho público secular -como los de sociedad o persona moral- a la realidad eclesial. Dichas categorías devienen insuficientes a la hora de explicar la complejidad de la naturaleza de la Iglesia y, por tanto, para servir de marco adecuado para configurar la relación con el poder temporal.

El Papa Pacelli remarca que, sin perjuicio de las similitudes entre las potestades estatal y eclesiástica, se pueden apreciar tres diferencias fundamentales entre ambas, las cuales afectan a su naturaleza, objeto y finalidad.

Respecto al origen y naturaleza de la comunidad eclesial se señalan dos distinciones básicas¹⁸⁷⁴. Por un lado, el Estado surge como una institución de Derecho natural emanada de la sociabilidad del género humano, mientras la Iglesia se enmarca en el Derecho positivo divino al ser creada por mandato de Jesucristo. En segundo término, la estructura eclesial se realiza de arriba hacia abajo, partiendo de la voluntad del Fundador, su designación del Colegio apostólico y la trasmisión de las

1872 SOLER, C., *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el derecho público externo*, cit., p. 97: “La eclesiología del pueblo de Dios [proclamada en el Vaticano II] no puede ser entendida en términos sociológicos, so riesgo de perder de vista el misterio de la Iglesia y caer de nuevo en un extrinsecismo en todo paralelo al antiguo juridicismo, aunque de nuevo cuño: un error tan paralelo que es simétrico, siendo el eje de simetría la frontera entre monarquía y democracia, categorías inaplicables a la Iglesia”.

1873 Ya con anterioridad al pontificado de Pacelli, se había puesto en entredicho por el Magisterio esta doctrina de la sociedad perfecta como criterio para explicar las relaciones entre el Estado y los cuerpos sociales intermedios por PÍO XI, *Divinus Illius Magistri*, 31 de diciembre de 1929, 9, quien distingue entre la familia y el Estado al considerar la primera como sociedad imperfecta y a la segunda perfecta, pero ello no impide que los derechos de la familia prevalezcan sobre los del Estado en tanto que aquélla goza de prioridad natural frente a la organización estatal. Como se puede apreciar, la lógica de los derechos empieza a imponerse sobre la teoría de la sociedad perfecta debido a una adecuada distinción entre la sociedad civil y el Estado.

1874 PÍO XII, Discurso al Tribunal de la Santa Rota Romana, 2 de octubre de 1945, II.

potestades evangélicas al mismo, al contrario que un poder civil configurado desde abajo hacia arriba conforme a la voluntad del pueblo que elige a sus representantes políticos.

En cuanto a su objeto, se resaltan materias que tienen un tratamiento específico y exclusivo por parte de la entidad eclesiástica, en atención a la especialidad de los bienes y derechos tutelados como la fe, el matrimonio o la publicidad de los procedimientos¹⁸⁷⁵.

Respecto a la finalidad, se enfatiza la misión sobrenatural de la Iglesia frente a la gestión de asuntos puramente temporales por parte de la organización estatal¹⁸⁷⁶.

Si bien el término “sociedad perfecta” continúa empleándose por Pío XII, se reinterpreta como un “sociedad sobrenatural” con lo que difícilmente podrá encajar dentro de los conceptos elaborados por y para el derecho secular¹⁸⁷⁷. Si a ello añadimos que la misma naturaleza y disposición de la organización eclesial, estructurada jerárquicamente y no en virtud de la decisión popular, resulta evidente que no cabe una construcción de las relaciones entre ambas potestades desde un esquema de equiparación jurídico- institucional.

A lo expuesto hay que añadir la superación de la identificación entre sociedad y Estado, pues la experiencia de los fenómenos totalitarios había mostrado la imperiosa necesidad de realizar una adecuada separación entre los mecanismos gubernamentales y la autonomía de la sociedad civil¹⁸⁷⁸, distinción que no se alcanzó a entender en las encíclicas leoninas redactadas bajo una óptica paternalista del poder temporal.

La autonomía de la Iglesia frente a las intromisiones estatales se legitima a partir de otro factor que es su peculiar finalidad evangelizadora, íntimamente ligada a la defensa de la dignidad sobrenatural de todo ser humano¹⁸⁷⁹. Precisamente será el concepto de dignidad de la persona, fundamento de los derechos humanos en la Declaración Universal, el que exigirá el respeto a la libertad de acción de la Iglesia frente a soluciones totalitarias.

Como no podía ser menos, este cambio implicará un vuelco en la concepción sobre la libertad de conciencia -si bien entendida bajo el prisma más restrictivo de tolerancia respecto a otros credos- como un nuevo paradigma sobre el que se deberá asentar las relaciones Iglesia-Estado, prefigurando de esta manera el giro que el Concilio Vaticano II consagrará definitivamente¹⁸⁸⁰. De esta forma, se

1875 Pío XII, Discurso al Tribunal de la Santa Rota Romana, 6 de octubre de 1946.

1876 Pío XII, Discurso al Tribunal de la Santa Rota Romana, 29 de octubre de 1947: “Esta última diferencia fundada en el fin excluye sin duda aquella forzada sumisión y casi inserción de la Iglesia en el Estado, contraria a la naturaleza misma de ambas, a la que todo totalitarismo tiende, al menos en principio, conseguir”.

1877 Pío XII, Discurso sobre la supranacionalidad de la Iglesia, 20 de febrero de 1946, I: “La Iglesia es, en realidad, la sociedad perfecta, la sociedad universal, que abraza y une entre sí, en la unidad del Cuerpo místico de Cristo, a todos los hombres”.

1878 Pío XII, Discurso al Tribunal de la Santa Rota Romana, 2 de octubre de 1945, I, señalaba que la máxima fundamental a la que debía responder el poder temporal -y la Iglesia- era conseguir la unidad en la diversidad, lo cual resultaba imposible para un Estado omnipotente que reprimía la pluralidad e imponía una “nivelación mecánica” contraria a la legítima autonomía de la sociedad civil.

1879 Pío XII, Discurso al Tribunal de la Santa Rota Romana, 29 de octubre de 1947: “... que Iglesia y Estado surgen de la misma fuente, Dios, y que ambas cuidan del mismo hombre, de su dignidad personal natural o sobrenatural”.

1880 Pío XII, Discurso al Tribunal de la Santa Rota Romana, 6 de octubre de 1946, I: “Los contactos cada vez más frecuentes y la proliferación de las diversas confesiones religiosas en los confines de una misma nación han conducido a los tribunales civiles a seguir el principio de la “tolerancia” y la “libertad de conciencia”. De hecho hay

reconoce que la tolerancia por el Estado de otras confesiones debe ser la regla general a la vista del pluralismo cosmovisional de las sociedades modernas¹⁸⁸¹, con lo que el ideal de la confesionalidad del poder temporal se entiende tácitamente derogado. Un reflejo de dicha tendencia es el silencio que se guarda por Pío XII -al contrario que el Magisterio leonino¹⁸⁸²- en relación con la exigencia de que el Estado confiese la auténtica religión. En lugar de ello, el Sumo Pontífice se limita a denunciar que muchos de quienes invocaron en su día dicha libertad, para hacer frente a abusos cometidos por autoridades eclesiásticas, en la actualidad no la respetan al negar el derecho de los padres a decidir sobre la formación religiosa de sus hijos¹⁸⁸³.

Se pone de manifiesto, una vez más, el carácter de puente que tiene la doctrina de Pío XII entre dos concepciones distintas sobre las relaciones Iglesia-Estado e, indirectamente, en materia de derechos fundamentales. Desde el punto de vista formal el Papa Pacelli muestra una continuidad formal con el Magisterio precedente, pero en el análisis sustantivo y profundo de sus enseñanzas se aprecia una superación de las antiguas doctrinas.

9.6.3 Juan Pablo II: autonomía y cooperación entre la Iglesia y el Estado.

El análisis de pensamiento de Juan Pablo II en la *Centesimus Annus* nos muestra el final del recorrido de la Doctrina Social de la Iglesia en esta materia. Pero, para su adecuada comprensión, resulta imprescindible que una sintética exposición las enseñanzas del Concilio Vaticano II que precedieron a esta encíclica.

Además del reconocimiento expreso del derecho a la libertad religiosa y de conciencia en la declaración *Dignitatis Humanae*, ya abordado en otros apartados de este trabajo, cobra singular relevancia el principio de autonomía de lo temporal recogido en el capítulo 36 de la Constitución apostólica *Gaudium et Spes*¹⁸⁸⁴.

En dicho documento se expone como una exigencia del orden divino de la Creación realizar una adecuada distinción entre lo trascendente y lo temporal. De acuerdo con ello, las ramas del saber y del conocimiento que afectan a materias profanas -entre las que se encuentran las ciencias experimentales, la política y la economía- tienen unas normas, metodología y valores que les son

una tolerancia política, civil y social hacia los seguidores de otras confesiones, que en estas circunstancias es un deber moral para los católicos”.

1881 PÍO XII, Discurso a los juristas católicos italianos, 6 de diciembre de 1953, IV y V.

1882 LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimum*, 20 de junio de 1888, 23, sólo admitía el principio de tolerancia como un mal menor ineludible para evitar situaciones conflictivas extremas, por lo que se trata de una solución transitoria y estratégica no deseable que debe asumirse por razones de paz social o defensa del bien común. Sin embargo, la postura de Pío XII es distinta al entender que el respeto a otras confesiones constituye un deber moral para los cristianos, anunciando de esta manera la distinción entre el deber moral de buscar la verdad trascendente y el derecho jurídico a la libertad de conciencia que posteriormente recogerá la doctrina del Vaticano II. Un precedente histórico de la doctrina de la tolerancia lo encontramos en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 10, a. 11, *cit.*, p. 121: “Por consiguiente, aunque pequen en sus ritos, pueden ser tolerados los infieles, sea por algún bien que puede provenir de ello, sea por evitar algún mal”.

1883 PÍO XII, Discurso al Tribunal de la Santa Rota Romana, 6 de octubre de 1946, I.

1884 Esta autonomía -que no separación- entre lo profano y lo sagrado aparecía prefigurada en la doctrina del Aquinate sobre la ley natural como figura intermedia entre la *lex aeterna* y la *lex humana*, en la que se manifiesta la capacidad creadora del ser humano dentro del orden divino, como indican FASSÒ, G., (Trad. Lorca, J. F.), *Historia de la Filosofía del Derecho*, vol. I, *cit.*, pp. 186-187 y LLANO, F., “La influencia del iusnaturalismo racionalista en la génesis de la moral cristiana pos-evangélica”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 4, Ed. Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1997, pp. 128-129.

propios, lo cual les dota de una serie de criterios que no son específicamente trascendentes o revelados¹⁸⁸⁵. En consecuencia, utilizar principios o esquemas estrictamente teológicos para el análisis de dichas realidades resulta, además de erróneo, contrario al esquema natural que el mismo Creador ha instituido, con lo cual el Concilio reivindica el concepto cristiano de secularidad.

No obstante dicha autonomía no debe entenderse en la clave radical propia del ateísmo doctrinario, sino dentro de una concepción específicamente creyente. Es el mismo Dios quien ha creado este orden autónomo, por lo que deducir de esta legítima distinción de lo secular una absoluta indiferencia respecto al hecho religioso, o una cosmovisión agnóstica o atea que niega lo trascendente, constituye un falso reduccionismo¹⁸⁸⁶.

En conclusión, la fórmula adoptada sería la admisión de la autonomía de lo secular y el rechazo a la separación total entre lo religioso y lo profano, pues esto último impediría una visión completa de la realidad mundana y del ser humano¹⁸⁸⁷.

El Concilio mantiene que pueden existir diversas formas de configurar el régimen político temporal, las cuales responderán a las exigencias socio-culturales de cada época y país, pero constituye exigencia inexcusable para todas ellas el respeto al bien común, la tutela de la dignidad de la persona y la defensa de sus inviolables derechos¹⁸⁸⁸. El modelo adoptado no responde una configuración interna o confesional de la realidad política, sino el señalamiento de sus fines y límites éticos externos previo reconocimiento de una pluralidad legítima de soluciones prácticas.

Con estas premisas, derivadas de lo que se ha denominado “teología de la secularidad”, Juan Pablo II desarrolla su visión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

El argumento esencial –que puede interpretarse como una profundización en el “principio de indiferencia”– radica en el reconocimiento explícito de que la Iglesia carece de título legítimo para pronunciarse sobre la validez o no de una determinada fórmula política concreta¹⁸⁸⁹. Esta afirmación es el correlato imprescindible de la aconfesionalidad del Estado, el cual se declara incompetente en materia religiosa al ser dicha cuestión una opción libre que corresponde de forma exclusiva a la conciencia de cada ciudadano¹⁸⁹⁰. Se trata del principio de autonomía entre las

1885 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, 59: “El sagrado Sínodo, recordando lo que enseñó el Concilio Vaticano I, declara que “existen dos órdenes de conocimiento” distintos, el de la fe y el de la razón; y que la Iglesia no prohíbe que “las artes y las disciplinas humanas gocen de sus propios principios y de su propio método..., cada una en su propio campo”, por lo cual, “reconociendo esta justa libertad”, la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana y, especialmente, la de las ciencias”.

1886 *Ibidem*, 20: “Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también una forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua”.

1887 *Ibidem*, 41: “Porque, aunque el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente, también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina, la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada”.

1888 *Ibidem*, 73-75.

1889 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 47.

1890 CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis Humanae*, 7 de diciembre de 1965, 3: “Además, los actos religiosos con que los hombres, partiendo de su íntima convicción, se relacionan privada y públicamente con Dios, trascienden por su naturaleza el orden terrestre y temporal. Por consiguiente, la autoridad civil, cuyo fin propio es velar por el bien

realidades terrenales y espirituales asumido recíprocamente por el poder civil y la confesión religiosa. Idéntica postura se adopta cuando se declara que, en el mundo de la economía, “la Iglesia no tiene modelos para proponer”¹⁸⁹¹. En ambos casos, la intervención eclesial en las cuestiones temporales se centra en la defensa de la dignidad de la persona, entendida como imagen de Dios, y no en los sistemas concretos que puedan surgir de la realidad práctica o de las doctrinas ideológicas¹⁸⁹².

La configuración de este nuevo título de legitimación en el mensaje social católico implica, asimismo, una secularización respecto a los argumentos confesionales mantenidos antaño. No debe, por tanto, extrañar que expresiones como las de “sociedad perfecta” o el deber de confesionalidad del Estado hayan desaparecido del Magisterio posconciliar. Las relaciones con los poderes políticos, sociales y económicos, no van a responder a la superioridad del fin trascendente de la Iglesia o a la obligación del orden terrenal de confesar la fe en Jesucristo sino a la defensa de la persona, de su dignidad inviolable y sus derechos, lo cual constituye una base común compartida con otras visiones humanistas o religiosas.

Con este posicionamiento, el Papa polaco configura las relaciones entre el Estado y la Iglesia bajo la égida de los derechos humanos. Será precisamente la libertad religiosa el elemento clave para determinar el entendimiento entre la autoridad eclesiástica y la civil¹⁸⁹³, resultando admisible cualquier forma de gobierno que ampare la dignidad humana y el ejercicio de sus libertades con independencia del carácter más o menos confesional que adopte por voluntad de los ciudadanos. De esta forma se abre el campo a una extensa variedad en las fórmulas de cooperación, de las cuales sólo quedaría excluido el fundamentalismo -laicista o religioso- que lesiona el inalienable derecho de la persona a decidir de acuerdo con su conciencia y sin coacción en materia de fe¹⁸⁹⁴.

Para completar este cuadro, debemos concluir que las relaciones entre la Iglesia y el Estado continúan articulándose sobre dos principios fundamentales: autonomía en sus respectivos campos y colaboración mutua en todas aquellas materias comunes en favor del desarrollo humano¹⁸⁹⁵. Como resulta evidente, ambos valores han sufrido una nueva comprensión desde la perspectiva del derecho a la libertad religiosa, sobre todo si lo comparamos con la perspectiva decimonónica¹⁸⁹⁶.

común temporal, debe reconocer y favorecer la vida religiosa de los ciudadanos; pero excede su competencia si pretende dirigir o impedir los actos religiosos”.

1891 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 43.

1892 RHONHEIMER, M., (Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 144: “A fin de evitar cualquier “hipertrofia magisterial”, la Iglesia debe tomar conciencia una y otra vez de su específica misión y de su finalidad sobrenatural, limitándose a intervenir en aquello que, en la perspectiva de la dignidad del hombre y de su destino eterno, sea para ella realmente innegociable”.

1893 JUAN PABLO II, Discurso a la delegación croata, 10 de abril de 1997: “*El respeto a la libertad religiosa* sirve de trasfondo para establecer las relaciones mutuas entre la comunidad eclesial y la política. Para la Iglesia católica, este principio ha quedado recogido en los documentos del concilio Vaticano II y, después, en el Código de derecho canónico”.

1894 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 46: “La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto a la libertad”.

1895 JUAN PABLO II, Mensaje al II encuentro eclesial cubano, 2 de febrero de 1996, 3: “La Iglesia y el Estado tienen ámbitos propios e independientes, aunque no paralelos ni opuestos. Iglesia y Estado deben servir al hombre y a la mujer, y esto sin interferencias ni sumisión del uno al otro, sino de manera complementaria, para promover el único bien común”.

1896 MARITAIN, J. (Trad. Palacios, J. M.), *El Hombre y el Estado*, cit., p. 176: “... el sentido de aserciones tales como “la plena libertad de la Iglesia es a la vez un derecho que ha recibido de Dios y una exigencia del bien común” o “el orden espiritual es superior al orden temporal” o “la Iglesia y el Estado deben cooperar” es inmutable y seguirá

Sin embargo ello no es óbice -sino más bien acicate- para que la voz profética de los pastores –y de los fieles- pueda alzarse con libertad para denunciar todos aquellos casos en los que se dañe la dignidad de las personas en el ámbito de la vida social, ya sea por actuaciones privadas abusivas o por excesos de los poderes públicos¹⁸⁹⁷. En palabras de Maritain, “*La causa de la libertad y la causa de la Iglesia son una sola en la defensa del hombre*”¹⁸⁹⁸.

siendo idénticamente el que es. Lo que quiero decir es que la *aplicación* de los principios es analógica -cuanto más trascendentes son los principios, más analógica es su aplicación- y que esta aplicación toma diversas formas típicas en relación con los *climas históricos o cielos históricos* por los que pasa el desarrollo de la humanidad; de suerte que los mismos principios inmutables han de aplicarse o realizarse en el transcurso del tiempo según modos típicamente diferentes”.

1897 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 45: “Defendiendo la propia libertad, la Iglesia defiende la persona, que debe obedecer a Dios antes que a los hombres (cf. *Hch* 5, 29); defiende la familia, las diversas organizaciones sociales y las naciones, realidades todas que gozan de un propio ámbito de autonomía y soberanía”.

1898 MARITAIN, J. (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, cit., p. 206.

10. CONCLUSIONES

10.1 EL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL MAGISTERIO PONTIFICIO.

Los derechos humanos constituyen el “metaconcepto” jurídico de la Modernidad por excelencia. La trascendencia que reviste este término justifica el esfuerzo intelectual dirigido a profundizar en su significado. Dicha labor requiere, en primer lugar, identificar los elementos imprescindibles contenidos en su definición y, posteriormente, profundizar en su distinción respecto a otras figuras afines.

Para llevar a cabo esta tarea, hemos de partir de un núcleo semántico irreductible: derechos del hombre son aquéllos que corresponden a cualquier miembro de la especie humana por el mero hecho de su pertenencia a la misma. Esta idea constituye la ineludible marca identificadora de tales derechos. Aunque la definición propuesta haya sido descalificada desde muy dispares perspectivas doctrinales¹⁸⁹⁹, la misma recoge el contenido esencial de la institución que estudiamos: derechos pre-positivos y pre-estatales insertos en la misma condición humana.

Si bien es cierto que la distinción entre “derechos humanos”, “derechos fundamentales” y “derechos naturales” es objeto de un intenso debate doctrinal que aún no está cerrado¹⁹⁰⁰, podemos adelantar las siguientes consideraciones.

El término “derechos fundamentales” muestra como rasgo distintivo la positivación de los mismos como base del ordenamiento jurídico, en contradicción con el carácter pre-estatal que hemos defendimos en los párrafos precedentes. Precisamente por ello nos parece más exacto utilizar el concepto “derechos humanos” para identificar la fuente ontológica de estos derechos, universales e inherentes a todo ser humano por encontrarse íntimamente ligados a su naturaleza, prescindiendo de su mayor o menor reflejo en el Derecho positivo. Y es que no se debe obviar que estos derechos no se otorgan por el legislador, sino que se reconocen debido a su existencia previa a la formalización normativa¹⁹⁰¹.

La expresión “derechos naturales” presenta problemas aún más agudos para lograr su adecuada delimitación. Buena prueba de ello es la diversidad de opiniones vertidas al respecto, que van desde

1899 PECES-BARBA, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, cit., pp. 23-24, muestra su rechazo a dicha definición debido a su excesiva ambigüedad, ya que lo mismo puede utilizarse para identificar una pretensión moral fuerte que un derecho subjetivo garantizado por el ordenamiento positivo, y VILLEY, M., *Le droit et les droits de l'homme*, cit., pp. 21-22 y 154, descalifica dicho concepto por contradictorio, puesto que “el derecho” implica una relación multilateral entre varias personas que resulta incompatible con “lo humano” como singularidad individual y abstracta.

1900 PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, cit., p. 181: “En primer término, conviene señalar que entre las expresiones “derechos naturales”, “derechos humanos” o “derechos morales” no existe una delimitación conceptual precisa y unánimemente aceptada”.

1901 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 4: “. De la misma naturaleza humana dimana el respeto de la vida. de la integridad física, de la conciencia, del pensamiento, de la fe religiosa, de la libertad personal de todo ciudadano; estos elementos esenciales en la existencia de cada uno no son objeto de una “concesión” del Estado, que “reconoce” solamente estas realidades anteriores a su propio sistema jurídico y que tiene la obligación de garantizar su disfrute”, HERVADA, J., “Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho”, cit., p. 244: “... por derechos humanos entendemos unos derechos que preexisten a las leyes positivas. Por eso, de estos derechos se dice que se *declaran*; y de ellos se dice también que se *reconocen* -no que se otorgan o conceden- por las leyes positivas”.

una absoluta asimilación con los derechos humanos, en línea de continuidad histórica ininterrumpida, hasta quienes marcan una sustancial ruptura entre ambos, contraponiendo el carácter teórico y filosófico de los derechos naturales clásicos a la juridicidad y eficacia práctica de los modernos derechos del hombre¹⁹⁰². No obstante, la distinción debe localizarse en su ámbito de concreción. Los derechos naturales vendrían a constituir la médula de los actuales derechos humanos, con un carácter más abstracto y general, mientras los derechos humanos incluirían, junto a este componente de Derecho natural, otras apreciaciones más contingentes y específicas que se integran en el ámbito del Derecho de gentes o, incluso, del Derecho positivo¹⁹⁰³. Dicho en otras palabras, los derechos humanos incluyen los derechos naturales de toda persona, pero no todo lo que se identifica como derechos humanos son derechos naturales. En este sentido, los derechos del hombre constituyen una categoría intermedia entre el Derecho natural y el positivo, cohesionando contenidos propios de ambos.

El lenguaje de los derechos tiene su reflejo específico en los documentos pontificios, y ello es importante en tanto que revela las diversas posturas que el Magisterio ha adoptado en relación con la filosofía de los derechos humanos a través de la historia.

En un primer momento, los documentos pontificios emplearon exclusivamente el término “derechos naturales” sin menciones expresas a los “derechos del hombre”. Esta diferencia lingüística fue la expresión de un profundo conflicto entre dos versiones del iusnaturalismo: el clásico de la tradición católica y el racionalista de la Ilustración¹⁹⁰⁴. Durante los pontificados de Pío XI y Pío XII se comienza a utilizar un lenguaje más cercano al de la Modernidad -“derechos personales fundamentales” o “derechos naturales propios de la personalidad humana”-, para acabar incluyendo expresamente los “derechos del hombre” como parte esencial del Radiomensaje de Navidad de 1942. En la última etapa, desde Juan XXIII hasta nuestros días, las referencias a los derechos humanos han pasado a ser moneda corriente en la doctrina católica. En definitiva, los derechos inalienables de la persona se han convertido en un componente básico de la Doctrina Social de la Iglesia¹⁹⁰⁵.

Lo anterior pone de manifiesto un hecho evidente: el Magisterio aceptó mucho antes el concepto de derechos humanos –desde León XIII, especialmente en la *Rerum Novarum*- que su terminología –ya con Pío XII-. De acuerdo con lo expuesto en la presente tesis, la explicación de ello se encuentra íntimamente ligada a la percepción eclesial del auge de los totalitarismos durante la década de los treinta del siglo pasado y el consiguiente cambio de perspectiva respecto a los regímenes liberales. Actualmente, el concepto de derechos humanos utilizado por las organizaciones internacionales y la

1902 Compartimos, al respecto, la opinión de PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, cit., p. 181: “Desde mi punto de vista, los derechos humanos suponen una versión moderna de la idea tradicional de los derechos naturales y representan un avance en su proceso de positivación”.

1903 MARITAIN, J. (Trad. Esquivias, A.), “Los derechos del hombre y la ley natural”, cit., pp. 62 y 63, distingue, en la propiedad privada, elementos de derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo.

1904 Resulta paradójico que las tesis canónicas del Derecho público eclesiástico, sobre las que se sustenta la confesionalidad católica como modelo ideal opuesto al Estado laico, surgieran bajo la influencia de los esquemas intelectuales propios del iusnaturalismo racionalista, vid. SOLER, C., *Iglesia y Estrado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho público externo*, cit., pp. 29-31.

1905 PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 2 de abril de 2004, n. 152: “La Iglesia ve en estos derechos [humanos] la extraordinaria ocasión que nuestro tiempo ofrece para que, mediante su consolidación, la dignidad humana sea reconocida más eficazmente y promovida universalmente como característica impresa por Dios Creador en su criatura”.

Iglesia son sustancialmente idénticos. Pero no por ello dejan de concurrir determinadas particularidades en su recepción por el ámbito católico, cuales son una inseparable interdependencia entre derechos y deberes, una doble teológica y filosófica y un especial hincapié en la vertiente relacional y comunitaria de la dignidad humana. En este sentido, los derechos fundamentales de la Modernidad han sido aceptados y tutelados por el Magisterio sin olvido de la norma moral objetiva y los derechos naturales clásicos en los que se apoyan.

10.2. EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO.

La primera cuestión que debe dilucidarse es si resulta necesario –o siquiera posible- establecer un fundamento respecto a los derechos humanos.

Una base filosófica-antropológica que sirva de soporte a este concepto jurídico resulta imprescindible por varias razones. La primera consiste en que, una vez definido el fundamento, ello nos servirá para comprender el significado de tales derechos y evitar manipulaciones ideológicas que perviertan su verdadero espíritu. Otro importante motivo es que permite identificar los fines concretos que persiguen las tablas de derechos fundamentales, de forma que favorece una mayor eficacia en su aplicación. Tampoco resulta desdeñable el papel que juega el factor fundacional para resolver los conflictos que puedan surgir de la colisión entre diversos derechos. Sin embargo, el argumento más decisivo tal vez radique en que, dado el carácter utópico de los derechos del hombre como expresión de la conciencia moral humana, nadie se atrevería a luchar por ellos contra los abusos de poderes fácticos o ideologías totalitarias si no se tiene claro el “por qué” de su intrínseca bondad o las razones últimas que justifican su superioridad moral.

Y es que ésta no es, ni mucho menos, una mera cuestión teórica. El déficit de fundamentación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos es la causa de su debilidad frente los desafíos que plantean el relativismo multicultural (islamismo radical), o un constructivismo disolvente (nuevos derechos, creados por grupos de presión influyentes, que entran en contradicción con los originalmente reconocidos).

Esta necesidad de fundamento ha sido reiteradamente expuesta por el Magisterio. Si bien se ha justificado el silencio sobre la base filosófica y antropológica para alcanzar un consenso práctico que evitara el naufragio del texto de 1948, resulta imprescindible una labor de fundamentación desarrollada *a posteriori* por las distintas corrientes religiosas –como la propia Iglesia católica-, culturales y de pensamiento¹⁹⁰⁶.

Si analizamos la enseñanza pontificia sobre el fundamento de los derechos humanos, podemos constatar que en la misma coexisten argumentos teológicos y filosóficos. No hay contradicción entre ambos, pero ello no significa que se encuentren en un idéntico plano. El discurso filosófico constituye un segundo escalón el cual, a su vez, se apoya sobre un primer peldaño trascendente. Por ello podemos hablar de una gradación en la fundamentación: complementariedad mas no equiparación, ya que la base religiosa será la explicación definitiva y más completa de la dignidad

1906 JUAN PABLO II, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 7.

humana.

La base religiosa se apoya en la común filiación divina de la humanidad, es decir, en el hecho de que toda persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios (*imago Dei*). Por otro lado, la razón filosófica descansa en el binomio dignidad humana-ley natural, conceptos que se derivan de una naturaleza común a todos los miembros de la especie.

Esta doble fundamentación mantenida por el Magisterio da lugar uno de los esfuerzos intelectuales más completos sobre esta decisiva cuestión, y ello debido a la compatibilidad entre los datos de la Revelación y los procedentes de la razón natural. Mientras los fieles católicos –o los pertenecientes a otros credos- pueden acudir a la dimensión trascendente para justificar la defensa de tales derechos, los agnósticos o ateos pueden alegar la intuición racional de una dignidad que emana de la propia ontología humana y se expresa objetivamente en los dictámenes de la ley natural. La complementariedad de ambas fuentes abre un extenso campo a la fundamentación, que no queda así constreñida a un discurso exclusivo y excluyente para bautizados. Solamente quedarán fuera de este planteamiento aquellas corrientes de pensamiento que rechazan la idea de derechos universales, pero ello es inevitable porque niegan su presupuesto básico: una estructura moral compartida que explica la fraternidad del género humano.

De acuerdo con este planteamiento, la doctrina pontificia realiza dos excepcionales aportaciones: compatibiliza sus fundamentos religiosos y filosóficos de los derechos humanos y, además, les proporciona una justificación sólida a través de una pluralidad argumental que alcanza a creyentes y no creyentes.

10.3 EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL MAGISTERIO EN RELACIÓN CON LOS DERECHOS HUMANOS.

La evidencia histórica de que los derechos fundamentales tuvieron su nacimiento en el seno de las sociedades occidentales no constituye un hecho causal, sino que es una consecuencia directa del *humus* cristiano sobre el que se asienta su cultura. La religión cristiana elaboró e incorporó una serie de principios filosóficos y políticos que resultaron determinantes para la formulación de la teoría de los derechos naturales y, posteriormente, su cristalización en los modernos derechos del hombre.

Al respecto, tres contribuciones revisten una singular importancia: la elaboración del concepto filosófico-ontológico de persona, el reconocimiento de la dignidad humana en términos universales y la separación entre la esfera de lo temporal y lo religioso. Con ello se colocaban las bases para identificar el sujeto, el fundamento y el marco político imprescindible para el surgimiento de la idea de derechos humanos.

¿Pero, si la semilla del cristianismo ha sido tan decisiva para estos derechos, cómo se explica el rechazo del Magisterio a las declaraciones ilustradas? ¿Y, yendo aún más allá, cómo entender el cambio posterior y comprender que en la actualidad los derechos fundamentales constituyan una de las piedras angulares de la Doctrina Social de la Iglesia? Para responder adecuadamente a estos interrogantes se requiere el análisis de los diferentes contextos históricos, sociales y políticos en los que se ha desarrollado la relación entre la Iglesia y los sistemas políticos que proclamaban estos

derechos.

En un primer período, que abarcaría los pontificados de Pío VI, Gregorio XVI, Pío IX, Pío X y Benedicto XV, el rechazo a los derechos liberales resulta notorio.

Las razones que llevaron a este formidable desencuentro fueron varias y complejas: la política agresivamente anticatólica –incluyendo asesinatos en masa de fieles y clero- que se adoptó durante las fases más extremistas de la Revolución francesa, la falta de discernimiento por el Magisterio entre los elementos positivos del pensamiento liberal y los repudiables excesos cometidos en su nombre y, por último, el delicadísimo problema de integrar la soberanía pontificia dentro de un Estado unificado italiano. A ello habría que añadir otra causa de carácter social: el origen nobiliario de la mayor parte de la alta jerarquía católica, lo cual dificultó sobremanera la asimilación de nuevas fórmulas políticas surgidas de la lucha contra la aristocracia. Y, por último, tampoco cabe obviar el anquilosamiento vaticano en fórmulas de relaciones entre la Iglesia y el Estado superadas, como la confesionalidad de las monarquías absolutas, frente a los nuevos regímenes constitucionales.

Desde el punto de vista filosófico, los principales argumentos para descalificar las novedosas libertades fueron dos: en primer término, sólo la verdad goza de derechos –entendida como la Verdad revelada por Jesucristo, de la cual era depositaria la Iglesia Católica- y nunca al error –las demás creencias, el agnosticismo y el ateísmo- y, por otro lado, la contraposición entre los derechos de Dios –y los que corresponden a su Iglesia- frente a los derechos de los hombres, surgidos de ideologías anticristianas en función de intereses exclusivamente políticos. En el presente trabajo se mantiene que dichas afirmaciones parten de una confusión de principio entre dos planos tan distintos como el político-jurídico y el teológico-moral, fruto de un excesivo anclaje en teorías sobre el poder político que tuvieron su apogeo durante la Edad Media y no habían sido actualizadas. Procedía, por tanto, distinguir entre el agnosticismo militante y la lucha por las libertades políticas, pero lo cierto es que ni los mencionados pontífices ni la parte más influyente del pensamiento ilustrado lo hizo de forma adecuada.

No obstante, dicho estado de cosas empezó a modificarse durante una nueva fase que podríamos definir de transición, la cual se extiende desde León XIII a Pío XII. En la misma se dan contradicciones propias de la coexistencia, por un lado, del deseo de no desautorizar continuidad doctrina precedente y la necesidad, desde una nueva perspectiva, de entablar un progresivo diálogo con la Modernidad.

Los dos aldabonazos que pusieron a la Iglesia en el camino de los derechos humanos fueron la cuestión social y el auge de los totalitarismos. En efecto, la necesidad de proporcionar una adecuada respuesta a las exigencias del mundo obrero motivó la redacción de la encíclica *Rerum Novarum*, en la que se hacía un expreso reconocimiento de determinados derechos innatos a la persona que debían ser tutelados en el ámbito laboral. Por otro lado, el acceso al poder del nacionalsocialismo, el comunismo y el fascismo hizo surgir en el Magisterio una especial sensibilidad hacia el Estado de derecho como garante de las libertades del individuo y de las entidades religiosas. Fruto de esta experiencia fueron las encíclicas de Pío XI frente a los excesos del estatalismo – *Non abbiamo bisogno* (1931), *Mit brennender Sorge* (1937) y *Divini Redemptoris* (1937)- y los radiomensajes de

Pío XII durante la Segunda Guerra Mundial, especialmente los emitidos con ocasión las Navidades de 1942 y 1944, que colocan la defensa de la dignidad de la persona y de sus inalienables derechos en el centro de la doctrina católica.

Si bien es cierto que con el Papa Pacelli tuvo lugar la recepción plena del lenguaje y el concepto de derechos fundamentales en la Iglesia, no lo es menos que guardó un mutismo calculado acerca de la Declaración Universal de 1948. No obstante, esta contradicción fue resuelta por su sucesor.

La última fase de esta evolución, durante la que se produce la plena reconciliación entre los derechos del hombre y el Magisterio, comienza con el pontificado de Juan XXIII. Durante el mismo fue redactada la encíclica *Pacem in Terris* (11 de abril de 1963), que contiene la primera referencia expresa a la Declaración de 1948 y realiza una enumeración de los derechos fundamentales comunes a toda persona. Ello implicó la definitiva admisión de los modernos derechos humanos, pero sin renunciar a las aportaciones eclesiales imprescindibles para cohesionarlos con la tradición católica. Podemos concluir, por tanto, que el Magisterio lleva a cabo una aceptación crítica de este icono jurídico de la Modernidad.

Esta vía de encuentro ha continuado profundizándose desde entonces. El Concilio Vaticano II admitió el derecho a la libertad religiosa en la declaración *Dignitatis Humanae*, basándose para ello en una adecuada distinción entre las esferas religiosa y política. Pablo VI incorporó la preocupación por el derecho al desarrollo de los pueblos y a su autodeterminación, añadiendo la necesidad de que la Iglesia se implicara en la labor de denuncia de las violaciones de las libertades y colaborara en la implantación de los derechos fundamentales en la sociedad y la cultura. Juan Pablo II colocó en el centro de su Magisterio y actividad diplomática la idea de la dignidad humana, colaborando decisivamente en la caída del totalitarismo soviético mediante su apelación a los derechos del hombre. Benedicto XVI ha profundizado en las relaciones entre los derechos humanos y la ley natural, con expreso rechazo de las corrientes multiculturalistas y relativistas que atacan la universalidad de la Declaración de 1948. Por último, Francisco I reclama incesantemente en sus mensajes la defensa del medio ambiente y la tutela de los derechos de los sectores más desfavorecidos.

Este recorrido a través del tiempo pone de manifiesto que las diferencias del Magisterio con los derechos humanos no eran de fondo, pues entonces hubieran sido irresolubles, sino que respondían a circunstancias históricas y, por tanto, mudables. La superación de las posiciones maximalistas, que en un principio adoptaron la jerarquía eclesiástica y los gobiernos liberales laicistas, permitió el entendimiento sobre un suelo común: la defensa de la dignidad humana.

10.4 CONTINUIDAD O DISCONTINUIDAD DEL MAGISTERIO PONTIFICIO.

Una pregunta obligada, cuando se pretenden explicar las relaciones entre la doctrina eclesial y las distintas declaraciones de derechos, es si el Magisterio ha mantenido una posición de continuidad o ruptura en sus planteamientos sobre los derechos fundamentales -especialmente en materia de libertad religiosa- durante los dos siglos precedentes.

Al respecto se pueden enumerar dos posiciones claramente definidas. La primera mantiene que la

doctrina pontificia ha sido coherente en todo momento, de forma que la diversidad de sus pronunciamientos se explica por la modificación del concepto de libertad de cultos, el uso de diferentes nociones de los que significa el término “derecho” o la concurrencia de un cambio de perspectiva. Por el contrario, los defensores de la tesis de la discontinuidad alegan las insalvables contradicciones que ofrecen los textos pontificios de las diferentes épocas, siendo su paradigma las severas condenas decimonónicas contra la libertad de cultos frente a su amplio reconocimiento en la *Dignitatis Humanae*.

Como vía intermedia entre ambas posturas, surge la reflexión de Benedicto XVI en el discurso dirigido a la Curia romana el 22 de diciembre de 2005. El Papa emérito mantuvo que el Concilio Vaticano II adoptó una hermenéutica de reforma y no de ruptura, con una lógica de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles. El reconocimiento de la libertad de conciencia se encuentra en plena sintonía con el deseo de la Iglesia primitiva que pedía un marco de tolerancia religiosa durante las tres primeras centurias de su existencia, pero resulta claramente discrepante con el frontal rechazo a la libertad de conciencia durante el siglo XIX.

Esta aportación del Pontífice alemán, basada en la dicotomía continuidad-discontinuidad, resulta clave para la adecuada resolución de esta cuestión. Hay que partir de la evidente contradicción de los pronunciamientos emitidos por los documentos pontificios respecto a los derechos del hombre en diversos contextos históricos, que pasan de considerarlos “derecho quimérico”, “locura”, “pestilente error” y “derecho monstruoso” a admitirlos posteriormente como expresión de la dignidad de la persona inserta en el orden objetivo creado por Dios. Asimismo, el análisis jurídico de las diferentes declaraciones de derechos confirman que, más allá de modificaciones accidentales, el contenido esencial de la libertad religiosa siempre ha sido el mismo: interdicción de coacción externa a la persona respecto a las creencias asumidas según su conciencia.

Lo anterior nos lleva a concluir que la diversidad de posturas sostenidas por el Magisterio en materia de derechos y libertad de conciencia no radica en su distinta redacción o naturaleza jurídica, sino en las vicisitudes en las que se vio inmersa la Iglesia por los movimientos históricos que originaron las diferentes declaraciones. La pauta fue marcada por las persecuciones de católicos en el período álgido de la Revolución francesa y, posteriormente, las acaecidas durante la década de los treinta del siglo pasado tras la llegada al poder de los regímenes totalitarios. Debido a estas circunstancias los derechos humanos se apreciaron, primero, como una amenaza evidente y, posteriormente, como un elemento decisivo para la pacífica convivencia social, la libertad de los ciudadanos y la autonomía de la Iglesia.

Por otro lado, también cabe profundizar en las distintas líneas que menciona Ratzinger respecto a los derechos fundamentales. La continuidad en la doctrina aportada por el Vaticano II radica en la defensa de la dignidad de la persona como criatura de Dios que decide darle culto mediante la libertad del acto de fe, mientras que la discontinuidad se muestra al reconocer la filosofía de los derechos humanos, nacida a espaldas de la realidad eclesial, como una contribución valiosa para la doctrina católica.

La plena aceptación de la libertad de conciencia por el Magisterio plantea otra cuestión: ¿Resulta admisible, tras el Concilio, un Estado confesional católico? Dicho interrogante requiere una

respuesta matizada, ciñéndonos a las líneas trazadas por la declaración conciliar *Dignitatis Humanae*.

Si el Estado confesional se entiende en “sentido fuerte”, como aquél que sólo admite a título de mera tolerancia las restantes confesiones y considera a los no católicos como ciudadanos de segunda clase, ello no resultaría aceptable por vulnerar el derecho a la libertad religiosa como expresión de la dignidad humana. Pero si se articula como una confesionalidad formal -o en “sentido débil”- de la que no derivaría en un trato legal discriminatorio respecto a los demás creyentes, dicha solución sería conforme a los derechos fundamentales y al Magisterio. En definitiva, la clave de bóveda consiste en el respeto a la libertad religiosa, revistiendo un carácter secundario las fórmulas concretas que se adopten para regular las relaciones entre la Iglesia y el poder civil.

10.5 ENUMERACIÓN, JERARQUÍA Y NUEVAS GENERACIONES DERECHOS EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO.

El establecimiento de tablas o enumeraciones de derechos de carácter universal no resulta ajena a la doctrina pontificia. Pio XII ya ofreció una detallada relación de los derechos inherentes a la dignidad de la persona en su Radiomensaje de Navidad de 1942. Su análisis pone de manifiesto evidentes similitudes con el Discurso de las Cuatro Libertades pronunciado un año antes por el presidente norteamericano Roosevelt. Asimismo, este documento magisterial influyó de forma determinante en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre de Bogotá la cual, a su vez, tuvo un papel decisivo como precedente de la Declaración Universal¹⁹⁰⁷. El hilo conductor que caracteriza a estos textos es una conjunción equilibrada entre los derechos civiles, políticos y sociales.

Tras este primer intento de sistematización, otros muchos se llevaron a cabo con posterioridad. Singular importancia reviste la relación de derechos y deberes contenidas en la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII, la cual viene a constituir una suerte de “Declaración de Derechos y Deberes del Hombre” en clave católica. La misma guarda gran semejanza con la resolución aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, si bien con ciertas peculiaridades de carácter doctrinal en el escrito pontificio en relación una fundamentación más completa y la inclusión de una carta de deberes.

Durante el pontificado de Juan Pablo II se ha reiterado con mayor frecuencia la redacción de tablas, más o menos extensas, de derechos fundamentales. No obstante, cabe resaltar tres particularidades surgidas en algunas de ellas: a) las enumeraciones han reproducido de forma casi literal los derechos contenidos en la Declaración Universal y en el Convenio Europeo de Derecho Humanos, especialmente en las intervenciones ante organismos internacionales; b) se han distinguido tres generaciones en el reconocimiento de los derechos fundamentales¹⁹⁰⁸, sin dejar de insistir en su unidad y recíproca interdependencia y c) se han promovido innovaciones a las declaraciones

1907 GLENDON, M. A., “El crisol olvidado: la influencia latinoamericana en la idea de derechos universales”, *cit*, pp. 103-123, ha demostrado que la Declaración de Bogotá fue una de las fuentes utilizadas para la redacción del primer borrador por el canadiense Humphrey, sin perjuicio de la influencia derivada de las intervenciones de los delegados iberoamericanos en las sesiones de la Comisión.

1908 JUAN PABLO II, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 1989, 5.

oficiales, siguiendo la reciente tendencia de especializar los genéricos derechos del individuo según sus destinatarios¹⁹⁰⁹, mediante la elaboración de una Carta de derechos de la familia¹⁹¹⁰. Estos rasgos novedosos ponen de manifiesto las líneas de actuación del Magisterio: el acercamiento a las declaraciones de derechos herederas de la Ilustración y el deseo de realizar contribuciones a las mismas desde la perspectiva católica.

Pasando al análisis de la jerarquización de derechos, no cabe duda de que el Magisterio considera que en la cúspide de la dignidad humana se encuentran el derecho a la vida, en tanto que constituye el presupuesto existencial imprescindible para ejercer el resto de prerrogativas inherentes al individuo, y la libertad religiosa y de conciencia, culmen de la realización de la persona y primer derecho fundamental históricamente reconocido. En relación con los demás derechos y libertades, diversos pontífices han expresado sus preferencias en relación con algunos de ellos. De este modo, Pablo VI insistió de forma especial en el desarrollo de las naciones, Juan Pablo II abogó por el derecho de los pueblos a preservar su identidad cultural, Benedicto XVI hizo especial énfasis en el derecho a formar una familia natural y la libertad de los padres para elegir la educación moral y religiosa de sus hijos y, actualmente, Francisco I ha reiterado sus intervenciones el derecho a un trabajo digno que elimine cualquier forma de explotación laboral, sexual o social y a la defensa del medio ambiente.

Asimismo, resulta imprescindible dejar constancia de las diversas aportaciones que el Magisterio ha realizado a la cultura de los derechos humanos. Dentro de las mismas podemos mencionar varios conceptos que se configuran como instrumentos al servicio de la dignidad humana.

La “cultura de la vida”, acuñada por Juan Pablo II, sirve para identificar el movimiento que persigue la defensa del derecho a la existencia en aquellos momentos en que es más vulnerable. La “ecología humana”, término igualmente introducido por el Papa polaco aunque su principal desarrollo se haya realizado por Benedicto XVI, implica un concepto integral de tutela medioambiental que supone la defensa conjunta del medio físico y del ser humano como realidades interdependientes ya que “*el libro de la naturaleza es uno e indivisible*”¹⁹¹¹. El actual pontífice, Francisco I, ha popularizado la expresión “cultura del descarte” con la que pretende agrupar las vulneraciones de la dignidad humana que subsisten al comienzo del tercer milenio, denunciando la exclusión social y económica de amplias capas de la población que se consideran improductivas al no participar directamente en la creación de riqueza¹⁹¹².

Por último, el Magisterio ha adoptado respecto a las nuevas generaciones de derechos una postura matizada que surge un adecuado discernimiento. Es necesario distinguir las legítimas aspiraciones de perfección humana surgidas ante las nuevas circunstancias históricas –la defensa del medio

1909 Convención sobre los derechos políticos de la mujer de 20 de diciembre de 1952, Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer de 18 de diciembre de 1979, Convención sobre los Derechos del Niño de 20 de noviembre de 1989 y Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad de 13 de diciembre de 2006.

1910 PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Carta de los derechos de la familia*, 22 de octubre de 1983.

1911 BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate*, 29 de junio de 2009, 42.

1912 FRANCISCO I, Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 16 de enero de 2016: “Se hace necesario un compromiso común que acabe decididamente con la cultura del descarte y de la ofensa a la vida humana, de modo que nadie se sienta descuidado u olvidado, y que no se sacrifiquen más vidas por falta de recursos y, sobre todo, de voluntad política”.

ambiente, por ejemplo- de aquellas reivindicaciones que, bajo la apariencia de nuevos derechos, benefician intereses particulares vulnerando la dignidad de los más débiles –la salud sexual y reproductiva, la muerte digna o la manipulación genética-.

10.6 CARACTERES DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MAGISTERIO.

Los rasgos de los derechos humanos resultan idénticos a las que se predicaban de la ley natural en su formulación clásica: universalidad, inalienabilidad, inviolabilidad y unidad. Debido a esta circunstancia, el Magisterio defiende dichos caracteres en términos casi idénticos a las declaraciones contemporáneas. Asimismo, se invocan en los documentos pontificios otras señas de identidad al calificarlos de originarios, esenciales e inmutables.

La contribución específica de la doctrina católica radica en el fundamento que se atribuye estos rasgos definitorios. Los mismos derivan de su enraizamiento en una naturaleza común y en la filiación divina compartida por todo el género humano. También se exponen otros argumentos que avalan la intangibilidad y universalidad de estos derechos esenciales: la posibilidad del cognitivismo ético de la ley moral natural y un sentido de justicia inherente a todas las culturas y todas las épocas¹⁹¹³.

El multiculturalismo y el constructivismo relativista se identifican como factores de peligro en la configuración actual de la filosofía de los derechos humanos, en cuanto niegan la existencia de un estándar ético común o, en el caso de que ello fuera posible, el acceso a su conocimiento más allá de la apreciación subjetiva de cada cual. El riesgo de estas corrientes de pensamiento radica en que dificultan sobremanera la adecuada tutela de la dignidad humana: no se puede defender con eficacia aquello que se ignora o de cuya realidad se duda. La propuesta católica, por el contrario, reconoce la necesidad de una inculturación de los derechos humanos respetuosa con la idiosincrasia de cada pueblo, pero rechaza el relativismo en su tutela. Estos valores representan un mínimo ético insoslayable que debe ser defendido en favor de toda persona, si bien requieren una adecuación a cada contexto social ya que no se aplican en el vacío sino insertos en una realidad histórica y concreta. Por tanto, el derecho de los pueblos a su identidad cultural es admisible si no menoscaba los derechos individuales, pero debe rechazarse cuando sea invocado para oprimir a las minorías o a los disidentes políticos o religiosos.

Al hilo de lo expuesto, la unidad del modelo consagrado en la Declaración de 1948 ha sido uno de los temas que con más profusión ha tratado el Magisterio. Se denuncian los intentos de manipulación que surgen de una interpretación sesgada de dicho texto, privilegiando algunas de sus partes e ignorando otras. Las enseñanzas pontificias optan por un desarrollo equilibrado y complementario de todos los derechos, huyendo de interpretaciones solipsistas o radicalmente colectivistas, en tanto que la unidad integral del ser humano requiere una adecuada atención de sus necesidades y la actualización conjunta de todas sus potencialidades. Conforme a ello, los derechos de primera generación -libertad- tutelan la legítima autonomía del individuo; los sociales, culturales y económicos -igualdad- se hacen eco del imprescindible sustento material que requiere todo ser humano y los de último cuño –fraternidad- enfatizan el entorno biológico y comunitario

1913 BENEDICTO XVI, Discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008.

imprescindible para el adecuado desarrollo de la persona.

Como singular novedad, debemos resaltar la insistencia del Magisterio acerca del sólido vínculo que une deberes y derechos. Aquéllos se conciben como factores jurídicos que delimitan internamente el ámbito de los derechos, de forma que éstos no deben entenderse como potestades en expansión que sólo encuentran frontera en otros derechos o libertades. A pesar del frecuente olvido de los deberes en nuestra cultura jurídica, la doctrina católica insiste en la necesidad de tenerlos en cuenta como instrumento fundamental para aplicar correctamente las libertades públicas y evitar así contradicciones irresolubles entre los distintos grupos de derechos.

Otro aspecto que ha sido objeto de singular atención en las enseñanzas sociales de la Iglesia es el de las garantías necesarias para hacer efectivos los derechos fundamentales. Partiendo de las afirmaciones del iusnaturalismo clásico, defensoras de que el Derecho natural y positivo integran un solo ordenamiento y no dos esferas radicalmente separadas¹⁹¹⁴, la doctrina magisterial señala que los déficits de aplicación de estos derechos obedecen a dos causas: una visión excesivamente teórica de los mismos y la carencia de una fundamentación sólida.

Frente al problema de una eficacia más retórica que práctica en los derechos humanos se proponen varias soluciones. La primera de ellas consiste en el adecuado reforzamiento de los mecanismos políticos y jurídicos que garanticen su defensa efectiva. En segundo lugar, un mayor compromiso de los Estados en la lucha por el respeto a la dignidad de la persona dentro de sus fronteras. Finalmente, la posibilidad extrema de utilizar el derecho a la intervención humanitaria ante la vulneración en masa de los derechos fundamentales de la población, con todas las cautelas y garantías internacionales exigibles.

10.7 CRÍTICAS A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE EL IUSNATURALISMO Y A LA IGLESIA CATÓLICA DESDE LOS DERECHOS HUMANOS.

Actualmente, la Iglesia católica entiende que los derechos humanos resultan perfectamente compatibles con su Doctrina social, de forma que aquéllos han pasado a formar parte del núcleo esencial de ésta.

Frente a esta afirmación se han levantados voces críticas desde dos extremos dispares. Por un lado, quienes entienden que el tomismo, la corriente filosófica con más implantación en el catolicismo, resulta incompatible con la concepción subjetiva de los derechos fundamentales. Del otro, quienes entienden que, a pesar de los bellos discursos y solemnes declaraciones, el funcionamiento interno de la Iglesia lesiona con frecuencia las libertades básicas de sus miembros.

En el primer grupo destacan tomistas clásicos, como Villey y MacIntyre, que rechazan los modernos derechos humanos por sus insalvables defectos. Entre los mismos incluyen su vago contenido, la falta de eficacia acreditada por su continua e impune violación en distintas épocas y países, la carencia de un fundamento sólido que les sirva de base, la contradicción existente entre

1914 HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho natural*, cit., p. 182: “Hemos dicho que el derecho natural y el derecho positivo no son dos órdenes jurídicos -dos sistemas de derechos- distintos y separados. Ambos forman un único sistema de normas, un único sistema de derecho, el cual será en parte natural y en parte positivo”.

los distintos derechos que se integran en declaraciones cada vez más hipertrofiadas, su coyunturalidad histórica, la continua manipulación ideológica a la que son sometidos y, en definitiva, su carácter irreal al constituir una mera abstracción racional desvinculada de la realidad concreta de la persona.

No obstante, dichas críticas pueden ser rebatidas. Primeramente, cabe la posibilidad de insertar el concepto de derecho subjetivo en el esquema de justicia propio del Aquinate. En segundo término, existen evidentes líneas de ruptura entre las distintas familias de pensamiento que se suceden en la historia pero también de continuidad, como se aprecia en determinados conceptos comunes en los iusnaturalismos clásico y el moderno: la dignidad humana, la racionalidad, la libertad como expresión de responsabilidad moral y la concurrencia de exigencias jurídicas prepositivas. Por último, no cabe ignorar que la mayor parte de los defectos que se imputan a los derechos fundamentales tiene un carácter más práctico que teórico, por lo que la solución que debe adoptarse no es el rechazo del concepto sino un mayor rigor jurídico en la tutela y la definición de los derechos de la persona.

Estas afirmaciones nos encaminan hacia una pregunta decisiva: ¿es compatible el tomismo con los derechos humanos propios de la Modernidad? Para responder a la misma resulta imprescindible aclarar que no se trata de discutir sobre si el Aquinate habló o no de derechos humanos, sino si dicha institución tiene cabida dentro de su esquema filosófico. Los argumentos que avalan dicha posibilidad son varios: consideración de la “cosa justa” como la adecuada equiparación entre lo que un individuo debe realizar y lo que otro tiene derecho a exigir de forma correlativa, inclusión del respeto a los derechos fundamentales y de sus correlativos deberes en el concepto de bien común, defensa de la ley natural como fundamento de los derechos humanos y, finalmente, el reconocimiento de las modernas declaraciones como estándar jurídico que legitima la resistencia e intervención armada contra regímenes radicalmente injustos.

El segundo punto de esta apartado pivota sobre aquellas actuaciones de las instituciones eclesiásticas que lesionan los derechos fundamentales de sus miembros.

Esta posición, generalmente defendida por laicos y teólogos que forman partes de corrientes como la teología de la liberación, la teología política o la ideología de género, identifican los siguientes puntos de fricción: la Iglesia católica es una monarquía absoluta, el Vaticano no ratifica los convenios internacionales sobre derechos humanos, y los fieles católicos se encuentran privados de determinadas libertades y principios que se reconocen en el ámbito secular.

Respecto a la primera de las cuestiones no debe olvidarse que, dada la ínfima extensión, escasa población y nula capacidad militar de la Ciudad de El Vaticano, nos encontramos ante un Estado más virtual que real. Además, resulta imprescindible la distinguir entre la Iglesia católica, comunidad religiosa con cientos de millones de fieles repartidos por todo el orbe, y el Estado vaticano, infraestructura política tendente a asegurar la libertad de actuación del Pontífice como líder espiritual. Dicha independencia se vería desnaturalizada con la instauración de un régimen asambleario formado por los habitantes de este micro-país, lo cual podría dar lugar a situaciones tan kafkianas como las de acordar el destierro del Papa o su encarcelamiento.

Sobre la resistencia de la diplomacia vaticana a suscribir documentos en defensa de los derechos fundamentales, cabe hacer dos importantes precisiones. La primera es que no existe una relación directa entre el número de ratificaciones y un mayor respeto a la dignidad humana, ya que en muchas ocasiones dichos actos constituyen auténtico papel mojado debido a las flagrantes violaciones de dichos compromisos por los Estados firmantes. La segunda reserva consiste en que la burocracia que integra los organismos de Naciones Unidas, encargada de velar por el cumplimiento de dichos tratados, frecuentemente utilizan esta función para imponer visiones sesgadas de los derechos fundamentales. Ambas circunstancias acreditan que las reservas del Estado vaticano no son fruto del miedo a las libertades políticas, sino que defienden la independencia de criterio del Sumo Pontífice en el ejercicio de su misión apostólica.

Respecto a la presunta restricción de derechos de los fieles por la jerarquía católica, dicha acusación ignora que uno de los elementos esenciales del derecho fundamental a la libertad religiosa es, precisamente, el principio de autonomía de las organizaciones eclesiales. Será la propia comunidad de creyentes la que, como cuestión interna, decidirá sobre sus principios, dogmas y estructuras, de manera que cualquier intromisión de organizaciones estatales o supranacionales en dichas cuestiones supone una innegable vulneración de dicha libertad. A ello se debe añadir que la propia Declaración Universal de 1948 reconoce la posibilidad de cambiar de credo, por lo que quien entienda que alguna comunidad o iglesia no se ajusta a su experiencia religiosa tiene la posibilidad de fundar la suya propia u optar por otras. Como corolario de lo anterior, resulta un dato fáctico evidente que las corrientes críticas en el seno de la Iglesia han ocupado -y siguen ocupando- desde hace varias décadas foros, publicaciones, cátedras y púlpitos católicos desde las que han vertido sus opiniones contra el gobierno y la doctrina eclesial, por lo que la tan cacareada intolerancia hacia los disidentes resulta en muchos casos un alegato más ficticio que real.

Esta corriente crítica pone de manifiesto el peligro de manipulación ideológica que acecha a los derechos fundamentales. Cuando se utiliza el discurso de los derechos como un ariete para imponer los criterios de ciertas corrientes políticas, culturales y sociales a la Iglesia católica, impidiendo o entorpeciendo su poder de auto-organización y la difusión de su doctrina entre los fieles, estamos ante una evidente violación de la libertad religiosa.

10.8. LA TEORÍA DEL ESTADO EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO.

El Magisterio no tiene la misión de elaborar una teoría completa acerca del Estado y los poderes públicos, ya que su cometido es mucho más modesto: ofrecer, desde los principios éticos del Evangelio y de la ley natural, una enseñanza que oriente la actividad de sus integrantes en los ámbitos político, social y económico.

A pesar de ello, no resulta extraño encontrar en los documentos papales referencias a las formas de gobierno o los regímenes políticos que se suceden en la historia. Para ofrecer un panorama completo de la doctrina católica sobre esta materia hemos seleccionado tres pontificados representativos de diferentes coyunturas eclesiales: León XIII, Pío XII y Juan Pablo II.

Respecto a las enseñanzas del Magisterio sobre el Estado, se aprecia una evidente evolución que comienza con el debate decimonónico sobre el origen del poder y finaliza en la actual discusión

sobre el legítimo ejercicio de la autoridad política.

León XIII defiende como idea básica de su doctrina sobre el Estado católico que todo poder viene de Dios, lo cual implica la obediencia de los súbditos a unos gobernantes que sólo están sujetos a la ley divina. Pío XII llevó a cabo una profunda transformación en dicho planteamiento al poner el énfasis en un orden moral objetivo, de origen trascendente pero aprehensible por la razón natural, que impone al gobernante la ineludible obligación de respetar la dignidad humana y sus derechos. Juan Pablo II mantiene dos afirmaciones fundamentales: la Iglesia carece de título para pronunciarse sobre modelos políticos concretos debido a la legítima autonomía de las realidades temporales y, al mismo tiempo, tiene el deber religioso y moral de denunciar aquellas situaciones en las que el poder se utiliza para atentar contra la dignidad de la persona.

Este proceso de cambio también se ha constatado en la valoración de la democracia. León XIII mostró fuertes reticencias al rechazar que la soberanía radicara en la voluntad popular en su forma asamblearia (Rousseau), si bien era favorable a la existencia de cierto componente democrático sujeto a restricciones. Pío XII dedicó su Radiomensaje de Navidad de 1944 a reflexionar sobre la democracia, reconociéndola con más amplitud que sus antecesores bajo la condición de que admitiera los principios derivados de la Revelación cristiana y el Derecho natural. Juan Pablo II defendió el sistema democrático como el más deseable en el momento presente, pero advierte de la necesidad de reforzarla con sólidos valores morales para impedir su deriva hacia posiciones totalitarias más o menos explícitas.

Igualmente, el Estado social ha tenido su expresión en el Magisterio desde la encíclica leonina *Rerum Novarum* (15 de mayo de 1891), donde ya se verificó la defensa de algunos derechos de los trabajadores como la libertad de sindicación, el descanso laboral, la salud en el trabajo, la vivienda y el salario justo. Por su parte, Pío XII, si bien no desautorizó expresamente el intento de su antecesor Pío XI de establecer una “tercera vía” entre el capitalismo y el marxismo, consideró superadas las veleidades corporativistas contenidas en la *Quadragesimo Anno* (15 de mayo de 1931). Juan Pablo II, por su parte, orientó su Magisterio social hacia tres líneas: a) la Doctrina social católica no es un modelo económico o político, sino una parte de la teología moral que enjuicia la realidad social desde los principios evangélicos y de la ley natural; b) el llamado “socialismo real” resulta condenable por su vulneración de las libertades civiles, su desconocimiento de la creatividad humana y la negación de límites morales o éticos al ejercicio autoritario del poder y c) el capitalismo es objeto de un juicio matizado al valorar como positivas la libre concurrencia, el fomento de la iniciativa personal y la necesidad de que el mercado sea el instrumento para conjugar de forma equilibrada la oferta y la demanda, pero se rechazan aquellas tendencias que defienden en la obtención del lucro como fin exclusivo de la vida económica prescindiendo de cualquier otra consideración moral o legal.

Otro punto que reviste singular interés es el estudio de las vicisitudes sufridas en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. León XIII partió de la doctrina de las “sociedades perfectas”, calificando como tales a ambas potestades, si bien la entidad eclesial conservaba una suerte de poder indirecto sobre la autoridad civil debido a la superioridad de su misión. El gobierno político debe adoptar el modelo de confesionalidad católica para defender la Verdad revelada y tutelar su propagación, conforme al principio de que “sólo la verdad tiene derechos, pero no el error”. Pío XII no

desautorizó de forma expresa dicha doctrina, pero sí implícitamente al establecer claras diferencias entre la Iglesia y el Estado en el ámbito organizativo-institucional. Juan Pablo II, fundándose en la aportaciones conciliares de la *Dignitatis Humanae*, cierra el círculo consolidando un nuevo modelo de relaciones basado en el principio de libertad religiosa y la autonomía entre los ámbitos temporal y trascendente, de forma que el Estado no es competente para pronunciarse sobre la verdad religiosa ni la Iglesia para apoyar una solución política concreta. Este esquema se completa con la necesidad de una adecuada colaboración de ambas entidades en un campo de trabajo común: la defensa de la persona y sus inalienables derechos.

10.9 CONCLUSIÓN FINAL.

En el presente trabajo se defiende que el cristianismo ha constituido un factor esencial en el nacimiento y la cristalización de la idea de los derechos humanos. Por dicha razón las primeras declaraciones de derechos surgieron en el seno de la civilización occidental y no en otra diferente. La existencia de los derechos humanos no hubiera sido posible sin las aportaciones emanadas del seno de la filosofía y teología cristianas¹⁹¹⁵. La idea de una dignidad igual y común de todos los seres, con independencia de su origen, raza, religión o posición social e inspirada en la creencia de una filiación divina compartida por todo el género humano, constituye una de las más importantes y señeras aportaciones del cristianismo a la humanidad. La noción de una ley natural sustentadora de valores morales objetivos que preceden a las normas positivas, si bien puede rastrearse en Aristóteles y en los estoicos, alcanza su grado de perfecta maduración filosófica con Santo Tomás de Aquino. El término “persona” surgió a raíz de las controversias teológicas sobre el dogma de la Santísima Trinidad. El mismo concepto de derecho subjetivo eclosionó en el seno de los estudios elaborados por canonistas y filósofos católicos durante los siglos XIII y XIV. Las aportaciones de la Segunda Escolástica Española resultaron fundamentales para realizar el tránsito desde un iusnaturalismo objetivo, centrado en los deberes, a otro subjetivo, en el que cobran especial protagonismo los derechos de la persona. Las contribuciones iusfilosóficas de teólogos y juristas protestantes, basadas en las repercusiones políticas del pacto de alianza entre Dios y su pueblo, influyeron decisivamente en la concepción de las declaraciones ilustradas como contratos sociales fundacionales.

A la vista de estos datos históricos, no resulta descabellado afirmar que, sin este *humus* cultural y filosófico, hubiera resultado imposible el nacimiento de los derechos humanos tal y como los conocemos en la actualidad.

No deja de ser cierto que, cuando surgió como realidad política, la versión francesa de los derechos del hombre experimentó un fuerte rechazo por parte de la Iglesia Católica, pero también lo es que dicha situación obedeció a circunstancias coyunturales. Por un lado, los promotores de estos derechos, en su facción más extrema e influyente, identificaron a la Iglesia como un poder social que debía ser atacado -junto a la aristocracia- al encontrarse políticamente comprometida con el Antiguo Régimen. No se consideró la posibilidad de que la jerarquía evolucionara hacia otras

1915 BENEDICTO XVI, Audiencia General, 16 de junio de 2010: “No sorprende que la doctrina sobre la dignidad de la persona, fundamental para el reconocimiento de la inviolabilidad de los derechos del hombre, haya madurado en ambientes de pensamiento que recogieron la herencia de santo Tomás de Aquino, el cual tenía un concepto altísimo de la criatura humana”.

posturas ni la pluralidad existente dentro de la comunidad eclesial, como testimonio la intervención de clérigos en la redacción de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Desde la otra orilla, ante la exaltación de las posturas revolucionarias –entre cuyas consecuencias se incluye un extenso rosario de asesinatos por odio a la religión, la confiscación de conventos y patrimonio cultural, el adoctrinamiento de las masas para que abjuraran de la fe y el sojuzgamiento de la autonomía eclesial- se optó por una reacción de condena visceral, identificando la totalidad del movimiento con su facción más agresivamente anticlerical, a lo cual se unió el culto a la nostalgia de tiempos pasados con un mayor reconocimiento social. En este marco de radicalización entre ambos polos surgió un fuerte desencuentro entre la Modernidad política y el catolicismo¹⁹¹⁶, cuya expresión más clara fue la condena pontificia a una libertad de cultos que se identificaba con el indiferentismo moral y el ateísmo práctico.

Este conflicto, cuyos puntos álgidos se localizan en el período jacobino de la Revolución francesa (1793-1794) y la ocupación de Roma por las tropas saboyanas (1870), envenenó durante el siglo XIX las relaciones entre la Iglesia Católica y los derechos del hombre. Sin embargo, a finales de dicha centuria se aprecia un tímido acercamiento eclesial hacia esta institución con la encíclica *Rerum Novarum* (15 de mayo de 1891). Tras la dramática experiencia de los totalitarismos y la Segunda Guerra Mundial se admitirá el uso del lenguaje de los modernos derechos, los cuales -en su nueva versión de la Declaración de 1948- serán incorporados plenamente al Magisterio mediante la encíclica *Pacem in Terris* (11 de abril de 1963) y acabarán convertidos en el eje central de la Doctrina social y diplomacia vaticana durante el pontificado de Juan Pablo II.

En la actualidad, resulta continua la apelación a los derechos fundamentales de la persona en la enseñanza eclesial. Desde el punto de vista doctrinal, raro es el discurso, mensaje, audiencia o encíclica relacionados con las esferas política, cultural o económica donde que no se mencionen los derechos de la persona o la tutela del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios. En una perspectiva práctica, tampoco resulta desdeñable la actividad desarrollada por la Santa Sede denunciando las vulneraciones de derechos fundamentales de personas y pueblos desde canales diplomáticos o en foros internacionales¹⁹¹⁷, así como el compromiso de diversos movimientos laicales y fieles católicos, inspirados por las enseñanzas magisteriales, en favor de la dignidad humana.

En el fondo, la compatibilidad entre la doctrina católica y la filosofía de los derechos humanos se debe a que comparten los principios básicos: racionalidad del ser humano, fraternidad universal y la libertad como cualidad ontológica de la persona. Sobre esta confluencia el acercamiento de posturas era natural y lógico, aun reconociendo las diferencias entre la propuesta de fe religiosa propia de la Iglesia y el espíritu laico que anima a las Declaraciones de derechos fundamentales. A juicio de quien escribe estas líneas, esta sintonía arroja un saldo positivo tanto para los derechos de la

1916 BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre de 2005: “El enfrentamiento de la fe de la Iglesia con un liberalismo radical y también con unas ciencias naturales que pretendían abarcar con sus conocimientos toda la realidad hasta sus confines, proponiéndose tercamente hacer superflua la "hipótesis Dios", había provocado en el siglo XIX, bajo Pío IX, por parte de la Iglesia, ásperas y radicales condenas de ese espíritu de la edad moderna. Así pues, aparentemente no había ningún ámbito abierto a un entendimiento positivo y fructuoso, y también eran drásticos los rechazos por parte de los que se sentían representantes de la edad moderna”.

1917 Una interesante exposición sobre la actividad diplomática desplegada por la Santa Sede en defensa de los derechos fundamentales del hombre y de la familia se contiene en la obra de ROCELLA, E. y SCARAFFIA, L., *Contra el cristianismo: la ONU y la Unión Europea como nueva ideología*, cit.

persona como para la Iglesia.

Por un lado, los derechos humanos sólo conseguirán una efectiva realización práctica en el planeta mediante su incardinación en las diferentes culturas, superando la acusación de ser un mero producto del imperialismo occidental. Uno de los elementos esenciales para dicha inculturación radica en su compatibilidad con las creencias religiosas, en tanto que las mismas han sido auténticas “parteras” de las distintas civilizaciones. De esta manera, el diálogo fructífero con el catolicismo demuestra la posibilidad de salvar escollos y profundizar en un camino de diálogo con otras comunidades de creyentes.

Asimismo, la Iglesia realiza con mayor eficacia su papel evangelizador en tanto que comprende la realidad del hombre moderno y su lenguaje. Si bien es cierto que el fin último de la comunidad católica trasciende a la historia en términos profanos, no lo es menos que su labor esencial consiste en fermentar, desde la perspectiva de los valores cristianos, la realidad secular y asumir, como tarea propia, la defensa de las aspiraciones más nobles de justicia y libertad que alberga todo ser humano¹⁹¹⁸.

En definitiva, el encuentro entre los derechos humanos y la Iglesia parte de la existencia de un núcleo común para ambos: la defensa y el desarrollo de la dignidad integral de todo ser humano. Con ello se da cumplimiento al célebre *motto* “lo que nos une es mucho más importante que lo que nos divide”¹⁹¹⁹.

Como respuesta a la tópica acusación de ultramontanismo reaccionario, lanzada por el laicismo doctrinario contra el Magisterio pontificio, y a la feroz crítica del universalismo ético por parte del pensamiento postmoderno, finalizamos este trabajo con una hipótesis provocadora: ¿Acaso no será la Iglesia católica, con su firme defensa de los derechos y deberes de la persona asentados sobre un sistema objetivo de valores, la más fiel heredera del espíritu humanista de la Ilustración liberal? La historia nos dará la respuesta.

1918 JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, 53: “En los últimos cien años la Iglesia ha manifestado repetidas veces su pensamiento, siguiendo de cerca la continua evolución de la cuestión social, y esto no lo ha hecho ciertamente para recuperar privilegios del pasado o para imponer su propia concepción. Su única finalidad ha sido la *atención y la responsabilidad hacia el hombre*, confiado a ella por Cristo mismo, *hacia este hombre*, que, como el Concilio Vaticano II recuerda, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna. No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de *cada hombre*, porque a cada uno llega el misterio de la redención, y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio. De ahí se sigue que la Iglesia no puede abandonar al hombre...”.

1919 JUAN PABLO II, Carta con ocasión del cuarto centenario de la Unión de Brest, 12 de noviembre de 1995, 9: “El Papa Juan XXIII solía repetir: “Es mucho más fuerte lo que nos une que lo que nos separa”. Estoy seguro de que este espíritu puede ser una gran ayuda para todas las Iglesias”.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV., *Actas del V Congreso Católicos y Vida Pública*, vol. II, Ed. Fundación Santa María, Madrid, 2014.

AA. VV., *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, Ed. Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1996.

AA. VV. (TERMES, R. edt.), *Capitalismo y cultura cristiana*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1999.

AA. VV., *Comentarios a la Pacem in Terris*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.

AA. VV. (IZQUIERDO, C., y SOLER, C., eds.), *Cristianos y democracia*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2006.

AA. VV. (CONTRERAS, F. J., Ed.), *Debate sobre el concepto de familia*, Ed. CEU, Madrid, 2013.

AA. VV., (SHUTE, S. y HURLEY, S., eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.

AA. VV. (KUGLER, M. y CONTRERAS, F. J., eds.), *¿Democracia sin religión? El derecho de los cristianos a influir en la sociedad*, Ed. Stella Maris, Barcelona, 2014.

AA. VV., *Derecho eclesiástico del estado español*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2007.

AA. VV. (BALLESTEROS, J., edt.), *Derechos humanos. Concepto, fundamento, sujetos*, Ed. Tecnos, Madrid, 1992.

AA. VV. (FLECHA-ANDRÉS, J. R., edt.), *Derechos humanos y responsabilidad cristiana*, Ed. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999.

AA. VV., *Doctor Communis*, Ed. Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, El Vaticano, 2002.

AA. VV. (De la Loma, E. et alii, dirs.), *Dos mil años de evangelización: Los grandes ciclos evangelizadores. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

AA. VV., *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Ed. Tequi, Paris, 1989.

- AA. VV. (PECES-BARBA, G., ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1989.
- AA. VV. (CONTRERAS, F. J., ed.), *El Sentido de la Libertad*, Ed. Stella Maris, Barcelona, 2014.
- AA. VV. (TRIGO, T., ed.), *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento y comentarios*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2010.
- AA. VV. (ARANDA, A., LLUCH, M. y HERRERA, J., eds.), *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2014.
- AA. VV. (CONTRERAS, F. J., y SÁNCHEZ CÁMARA, I., eds.), *Hablando con el Papa*, Ed. Planeta, Barcelona, 2013.
- AA. VV. (PECES- BARBA, G., FERNÁNDEZ, E. y DE ASÍS, R.), *Historia de los derechos fundamentales*, Tomo II, vol. II, Ed. Dikynson, Madrid, 2001.
- AA. VV., *Homenaje a Julián Marías*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- AA. VV., *La Declaración Universal de los Derechos del Hombre en su cincuenta aniversario*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.
- AA. VV., *La promotion des Droits de l'homme et Jean-Paul II*, Ed. Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2011.
- AA. VV. (BETTATI, M. y KOUCHNER, B., eds.) *Le devoir d'ingérence. Peut-on les laisser mourir?*, Ed. Denoël, Paris, 1987.
- AA. VV., *Les Droits de l'homme. Problèmes, vues et aspects*, Ed. UNESCO, París, 1948.
- AA. VV., *Nuevo diccionario de teología moral*, Ed. Paulinas, 1992.
- AA. VV. (BANUS, E. y LLANO, A., eds.), *Presente y Futuro del liberalismo*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2004.
- AA. VV., *Vaticano II. La libertad religiosa*, Ed Taurus, Madrid, 1969.
- ACERBI, A., *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII a Vaticano II*, Ed. Vita e Pensiero, Milán, 1991.
- AHDAR, R., y LEIGH, I., *Religious Freedom in the Liberal State*, Ed. University Oxford Press, Oxford, 2005.
- ÁLVAREZ, J., *El colorante laicista*, Ed. Rialp, Madrid, 2012.

ANDORNO, R., “Universalidad de los derechos humanos y derecho natural”, *Persona y Derecho*, nº 38, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 35-47.

ANDRÉ-VINCENT, P., *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II*, Ed. Librairie Générale de droit et de jurisprudence, París, 1983.

ANSUÁTEGUI, F. J., “La Declaración Universal de Derechos Humanos y la Ética Pública”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº XVI, Ed. BOE, Madrid, 1999, pp. 199-223.

APARISI MIRALLES, A., “Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano”, *Fidelium Iura*, nº 9, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 137-160.

ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Ed. Taurus, Madrid, 2004.

ARISTÓTELES, (Trad. García, C. y Pérez, A.), *Política*, III, 9, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2015.

BELLVER, V., “Reflexiones sobre el lenguaje de los derechos humanos en el LX aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos”, *Scio*, nº 4, Ed. Universidad Católica de Valencia, 2009, pp. 31-50.

BEUCHOT, M., *Derechos humanos. Historia y Filosofía*, Ed. Distribuciones Fontamara, México, 1999.

BEUCHOT, “La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos”, *Veritas*, nº 25, Ed. Seminario Mayor San Rafael, Valparaíso, 2011, pp. 27-37.

BEUCHOT, M., “Santo Tomás de Aquino: Del Gobierno de los Príncipes”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 12, Ed. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2005, pp. 101-108.

Biblia de Jerusalén, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990.

BIONDI, B., *Il Diritto romano cristiano*, 3 vol., Ed. Giuffrè, Milán, 1952-1954.

BOBBIO, N., (Trad. Roig, F. de A.), *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, Madrid, 1991.

BUSTOS, M., *Europa del viejo al nuevo orden: siglos XV al XIX*, Ed. Sílex, Madrid, 1996.

CAMACHO, I., “Propuestas históricas del Pensamiento Social Cristiano en tiempos de crisis económica”, *Revista de Fomento Social*, nº 69, Ed. ETEA, Córdoba, 2014, pp. 37-63.

CAMPS, V., *La imaginación ética*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 2001.

CAÑIZARES, A., “Derechos humanos: su fundamentación. El magisterio del Papa Juan Pablo II”, en <http://www.staffcatholic.net/archivos/lexicon/derechoshumanos.pdf>, visitado el 13 de abril de

2015.

CARPINTERO, F., “La mutabilidad de la ley natural en Tomás de Aquino”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, nº 4, Año LXVII, Ed. Giuffrè, Milán, 2000, pp. 470-504.

CASTILLO, J. M., *La Iglesia y los derechos humanos*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2007.

CASTILLO, J. M., “La Iglesia y los derechos humanos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 41, Ed. Universidad de Granada, Granada, 2007, pp. 75-87.

CHAUNU, J., *Droits de l'Église et droits de l'homme. Le bref Quod Aliquantum et autres textes*. Ed. Critérion, Limoges, 1989.

COMBY, J. (Trad. Rodríguez, E.), “Libertad, igualdad, fraternidad: principios para una nación y una Iglesia”, *Concilium*, nº 221, Ed. Verbo Divino, Estella, 1989, pp. 27-37.

CONTRERAS, F. J., *Kant y la guerra. Una revisión de La Paz Perpetua desde las preguntas actuales*, Ed. Tirant lo Blanch, Valencia, 2007.

CONTRERAS, F. J., *La filosofía del derecho en la historia*, Ed. Tecnos, Madrid, 2014.

CONTRERAS, F. J., *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, Ed. Encuentro, Madrid, 2013.

CONTRERAS, F. J. y POOLE, D., *Nueva izquierda y cristianismo*, Ed. Encuentro, Madrid, 2011.

CONTRERAS, F. J., “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, *Persona y Derecho*, nº 38, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 69-118.

CORIDEN, “Los derechos humanos en la Iglesia. Una cuestión de credibilidad y autenticidad”, *Concilium*, nº 144, Ed. Verbo Divino, Estella, 1979, pp. 85-96.

CORTINA, A., “Concepto y problemas actuales de los derechos humanos”, *Derechos y Libertades*, nº 1, Instituto Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III, Madrid, 1993, pp. 38-45.

DE CASTRO-CID, B., “La búsqueda de la fundamentación racional de los derechos humanos”, *Persona y Derecho*, nº 22, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 211-233.

DE CASTRO-CID, B., “La crisis del modelo de la Declaración Universal de 1948”, *Persona y Derecho*, nº 25, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, pp. 9-29.

DE LA CHAPELLE, P., *La Déclaration Universelle des Droits de l'homme et le christianisme*, Ed. Librairie Générale de Droit et de la Jurisprudence, Paris, 1967.

DEL POZO, G., “Génesis y desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa”, *Communio*, Ed. Encuentro, Madrid, enero-junio 2004, pp. 54-84.

DIP, R., *Los derechos humanos y el derecho natural*, Ed. Marcial Pons, Madrid, 2009.

DUFOUR, B., (Trad. Rodríguez, E.), “La declaración “*Dignitatis humanae*” 30 años después de su promulgación. Desplazamiento y giro”, *Communio*, Ed. Encuentro, Madrid, julio-agosto de 1995, pp. 331-349.

DUFOUR, A., “Le discours et l'évenement. L'émergence des droits de l'homme et le christianisme dans l'histoire occidentale”, *Persona y Derecho*, nº 22, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 145-158.

DUMONT, J., *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Ed. Encuentro-Fundación Elías de Tejada, Madrid, 1999.

DURÁN, P., “Las aportaciones de la Santa sede acerca de la dignidad humana en Naciones Unidas”, *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado*, nº 23, Ed. Iustel, 2010, pp. 1-19.

DWORKIN, R., (Trad. Gustavino, M.), *Los derechos en serio*, Ed. Ariel, Barcelona, 1989.

ESCRIVÁ, J., “La formalización de los derechos fundamentales del fiel”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 15, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006, p. 143-184.

ETXEBERRÍA, X., *El reto de los derechos humanos*, Ed. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria), 1994.

FASSÒ, G., *La legge della ragione*, Ed. Il Mulino, Bolonia 1966.

FASSÒ, G., (Trad. Lorca, J. F.), *Historia de la Filosofía del Derecho. Antigüedad y Edad Media*, T. I, Ed. Pirámide, Madrid, 1982.

FAZIO, M., *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, Ed. Rialp, Madrid, 2012.

FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Ed. Rialp, Madrid, 2007.

FERNÁNDEZ, E., *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1984.

FERNÁNDEZ-GALIANO, A., y DE CASTRO-CID, B., *Lecciones de Teoría del Derecho y Derecho Natural*, Ed. Universitas S. A., 1999, Madrid.

FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M. E., “Derechos humanos: Del universalismo abstracto a la universalidad concreta”, *Persona y Derecho*, nº 41, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, pp. 57-88.

FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M. E., “Derechos humanos: ¿Yuxtaposición o integración?”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº XIV, Ed. BOE, Madrid, 1997, pp. 679-701.

FINNIS, J., *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Ed. Oxford University Press, Londres, 1998.

FINNIS, J. (Trad. Orrego, C.), *Ley natural y derechos naturales*, Ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000.

FINNIS, J. (Trad. Massini, C.), “Revisando los fundamentos de la razón práctica”, *Persona y Derecho*, 64, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, pp. 15-42.

GALINDO, A., “El compromiso cristiano en favor de los derechos humanos. Breve lectura desde la Doctrina social de la Iglesia”, *Salmanticensis*, Ed. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, vol. 37, nº 3, Salamanca, 1990.

GALLEGO, E., *Fundamentos para una Teoría del Derecho*, Ed. Dykinson, Madrid, 2008.

GALLEGO, E., *Tradición jurídica y derecho subjetivo*, Ed. Dykinson, Madrid, 1996.

GARCÍA CUADRADO, A., “Problemas constitucionales de la dignidad de la persona”, *Persona y Derecho*, nº 67, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2012, pp. 449-514.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Individuo, familia y sociedad. Los derechos humanos en Tomás de Aquino*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1990.

GARCÍA MARTÍN, C., “El estatuto jurídico de la Santa Sede en las Naciones Unidas”, *Ius Canonikum*, XXXVIII, nº 75, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 247-289.

GARITAGOITIA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

GARRÁN MARTÍNEZ, J. A., “Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia Católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II”, *Anuario de filosofía del Derecho*, vol. XVII, Ed. BOE, Madrid, pp. 439-462.

GEORGE, R. P., (Trad. Velarde, C.), “Kelsen y Santo Tomás sobre la doctrina de la ley natural”, *Persona y Derecho*, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, nº 42, 2000, pp. 65-94.

GHERARDINI, B., (Trad. López-Arias, C. y Ullate, J. A.), *Vaticano II: una explicación pendiente*,

Ed. Peripécia, Larraya (Navarra), 2011.

GLENDON, M. A. (Trad. C. Paternina y P. Mata), “El crisol olvidado: la influencia latinoamericana en la idea de los derechos humanos universales”, *Persona y Derecho*, nº 51, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 103-123.

GLENDON, A. M., (Trad. Gutiérrez de Cabiedes, T.), *Justicia, razón, derechos*, Ed. Encuentro, Madrid, 2010, p. 32.

GLENDON, M. A., (Trad. Fidalgo, C.), “La soportable levedad de la dignidad”, *Persona y Derecho*, nº 67, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2012, pp. 253-262.

GLENDON, M. A., *Rights talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Ed. The Free Press, New York, 1991.

GLENDON, M. A. (Trad. Pallarés, J.), *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “De Ratzinger a Bergoglio”, *Veritas*, nº 30, Ed. Seminario Mayor San Rafael, Valparaíso, 2014, pp. 129-161.

GONZÁLEZ PÉREZ, J., *La dignidad de la persona*, Ed. Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2011.

GONZÁLEZ, A. M., “Derecho natural y derechos humanos. Síntesis práctica y complementariedad teórica”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, nº 15, Ed. Universidad Panamericana, México, 1998, p. 73-98.

GUTIERREZ, J. L., *Doctrina Pontificia II*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.

GUTIÉRREZ, J. L., *Manual de ciudadanía cristiana. A la luz de la Doctrina social de la Iglesia*, Ed. CEU, Madrid, 2013.

GUZMÁN, A., “Breve relación histórica sobre la formación y el desarrollo de la noción de derecho definido como facultad o potestad (“derecho subjetivo”)”, *Ars Iuris Salmanticensis*, vol. 1, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013, pp. 69-91.

GUZMÁN, A., “Historia de la denominación del derecho-facultad como subjetivo”, *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, XXV, Valparaíso, 2003, pp. 407-443.

HAALAND MATLARY, J. (Trad. M. J. González), *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2008

HAARSCHER, G., *Philosophie des droits de l’homme*, Ed. de l’Université de Bruxelles, Bruselas, 1987.

HAMEL, E., “L’Église et les droits de l’homme. Jalons d’histoire”, *Gregorianum*, n° 65, Ed. Universidad Gregoriana, Roma, 1984, pp. 271-299.

HERNÁNDEZ, H., “Libertad política: liberalismo y tomismo”, *Sapientiae*, vol. XL, Ed. Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1985, pp. 13-24.

HERVADA, J., *Escritos de Derecho Natural*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2013.

HERVADA, J., *Introducción Crítica al Derecho Natural*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1994.

HERVADA, J., “La libertad de enseñanza: Principio básico en una sociedad democrática”, *Ius Canonicum*, vol. XIX, n° 37, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1979, pp. 233-242.

HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1992.

HERVADA, J., “Los derechos fundamentales del fiel a examen”, *Fidelium Iura*, n° 1, 1991, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 197-250.

HERVADA, J., “Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho”, *Persona y Derecho*, n° 9, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, pp. 243-256.

HERVADA, J., y ZUMAQUERO, J. M., *Textos internacionales de Derechos Humanos*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1978.

HERVADA, J., y ZUMAQUERO, J. M., *Juan Pablo II y los derechos humanos (1981-1992)*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1993.

HILAIRE, Y. M. (Trad. Rosón, A. G.), “Derechos del hombre, derechos de la persona”, *Communio*, Ed. Encuentro, Madrid, mayo-junio 1989, pp. 273-283.

IGNATIEFF, M., (Trad. Beltrán, F.), *Los derechos humanos como política e idolatría*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 2003.

INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2001.

JELLINEK, G. (Trad. Posada, A.), *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Ed. Comares, Granada 2009.

KELSEN, H., (Trad. Nilve, M.), *Teoría pura del Derecho*, Ed. EUBA, Buenos Aires, 2009.

KELSEN, H., *The law of the United Nations. A critical Analysis of Its Fundamental Problems*,

Preger, New York, 1950.

KRIELE, M., (Trad. Beneyto, J. M.), “Libertad y dignidad de la persona humana”, *Persona y Derecho*, nº 9, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, pp. 39-46.

LABOA, J. M., “Iglesia y Revolución: dos siglos de enfrentamiento”, *Communio*, Ed. Encuentro, Madrid, mayo-junio 1989, pp. 191-205.

LACHANCE, L. (Trad. Horno, L.), *El derecho y los derechos del hombre*, Ed. Rialp, Madrid, 1979.

LAPORTA, F., “Sobre el concepto de derechos humanos”, *Doxa*, nº 4, de. Universidad de Alicante, Alicante, 1987, pp. 23-45.

LECLERQ, J., *La libertad de opinión y los católicos*, Ed. Estela, Barcelona, 1964.

LEGARRE, S. y ORREGO, C., “Los usos del derecho constitucional comparado y la universalidad de los derechos humanos”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº 88, Ed. Centro de Estudios Políticos, Madrid, 2010, pp. 11-38.

LLANO, F., “La influencia del iusnaturalismo racionalista en la génesis de la moral cristiana pos-evangélica”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 4, Ed. Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1997, pp. 123-129.

LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Ed. Aguilar, Madrid, 1981.

LÓPEZ, T., “León XIII y la cuestión social (1891-1903)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 6, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, pp. 29-44.

MACINTYRE, A. (Trad. Valcárcel, A.), *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 2004.

MACINTYRE, A. (Trad. Rovira, R.), *Tres versiones rivales de la ética*, Ed. Rialp, Madrid, 1992.

MARITAIN, J., (Trad. Palacios, J. M.), *El hombre y el Estado*, Ed. Fundación Humanismo y Democracia y Encuentro, Madrid, 1983.

MARITAIN, J. (Trad. Mendizábal, A.), *Humanismo integral*, Ed. Palabra, Madrid, 1999.

MARITAIN, J., *La loi naturelle ou la loi non écrite*, Eds. Universitaires, Friburgo, 1986.

MARITAIN, J. (Trad. Esquivias, A.), *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*, Ed. Palabra, Madrid, 2001

MARTÍN MATEO, R., “Los derechos de la Tierra como derechos de la especie humana. Precedentes”, *Derechos y Libertades*, nº 1, Ed. Instituto Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos

III, Madrid, 1993, pp. 281-284.

MASSINI, C. I., “El fundamento de los derechos humanos en la propuesta positivista-relativista de Ferrajoli”, *Persona y Derecho*, nº 61, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, pp. 227-247.

MASSINI, C., “Individualismo y derechos humanos”, *Persona y Derecho*, nº 16, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1987, pp. 13-37.

MASSINI, C. I., “Iusnaturalismo e interpretación jurídica”, *Dikaion*, vol. 19, nº 2, Ed. Universidad de La Sabana, Chía, Colombia, 2010, pp. 399-425.

MASSINI, C. I., “La teoría del derecho natural en el tiempo posmoderno”, *Doxa*, nº 21, Ed. universidad de Alicante, Alicante, 1998, pp. 289-303.

MCINERNY, R., “Derechos naturales y religión”, *Persona y Derecho*, nº 38, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 149-163.

MELINA, L., NORIEGA, J., y PÉREZ-SOBA, J. J., *Caminos a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Ed. Palabra, Madrid, 2010.

MENKE, C. y POLLMANN, A., (Trad. Capdevila, R.), *Filosofía de los derechos humanos*, Ed. Herder, Barcelona, 2010.

MENOZZI, D., (Trad. Godoy, R.), “Reacción católica frente a la Revolución”, *Concilium*, nº 221, Ed. Verbo Divino, Estella, 1989, pp. 95-107.

MINNERATH, R., “La naturaleza humana como sustrato de los derechos humanos”, *Revista Scio*, nº 8, Ed. Universidad Católica de Valencia, Valencia, 2012, pp. 9-24.

MIRETE, J. L., “Pacto social en Santo Tomás de Aquino”, *Anales de Derecho*, nº 16, Ed. Universidad de Murcia, Murcia, 1998, pp. 155-160.

MOLANO, E., “Ley Natural y Derechos Humanos”, *Ius Canonicum*, XLVIII, nº 96, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, pp. 611-630.

MOONEY, C., (Trad. Valiente, J.), “La libertad religiosa y la revolución americana”, *Concilium*, nº 221, Ed. Verbo Divino, Estella, 1989, pp. 17-26.

NEMO, P. (Trad. Abigarra, L.), *¿Qué es Occidente?*, Ed. Gota a Gota, Madrid, 2006.

NEUHAUS, R., “El liberalismo de Juan Pablo II”, *Estudios Públicos*, nº 101, Ed. Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 2006, pp. 71-86.

NOVAK, M., “Pensamiento católico e instituciones liberales”, *Estudios Públicos*, nº 20, Ed. Centro

de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 1985, pp. 5-152.

NOVAK, M., “Si Santo Tomás estuviese vivo hoy...”, *Estudios Públicos*, nº 43, Ed. Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, 1991, pp. 167-191.

OLLERO, A., “Cómo tomarse los derechos humanos con filosofía”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 33, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, pp. 101-122.

OLLERO, A., “Consenso y disenso en la fundamentación de los derechos humanos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 28, Granada, 1988, pp. 209-224.

OLLERO, A., “Derecho positivo y derecho natural, todavía...”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, nº 25, Ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2005, pp. 149-188.

OLLERO, A., “Derechos humanos: cuatro preguntas para expertos en humanidad”, AA. VV., *El hombre en la sociedad actual*, Ed. Colegio Mayor Albaizín, Granada, 1988, p. 49-69.

OLLERO, A., *El derecho en teoría*, Ed. Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2007.

OLLERO, A., “Hermenéutica jurídica y ontología en Tomás de Aquino”, *Anuario de Estudios sociales y jurídicos*, vol. III, Ed. Escuela Social de Granada, Granada, 1974, pp. 291-303.

OLLERO, A., “Los derechos humanos entre el tópico y la utopía”, *Persona y Derecho*, nº 22, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 159-179.

OLLERO, “Los nuevos derechos”, *Persona y Derecho*, nº 66, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2012, pp. 49-62.

OLLERO, A., “Para una teoría jurídica de los derechos humanos”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 35, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, pp. 103-122

OLLERO, A., *Religión, racionalidad y política*, Ed. Comares, Granada, 2013.

OLLERO, A., “¿Son jurídicos los derechos humanos?”, *Scio*, nº 4, Ed. Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, Valencia, 2009, pp. 135-154.

ORREGO, C., “La gramática de los derechos y el concepto de derechos humanos en John Finnis”, *Persona y Derecho*, nº 59, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, pp. 135-157.

O'SULLIVAN, J., *El presidente, el papa y la primera ministra. Un trío que cambió el mundo*, Ed. Gota a Gota, Madrid, 2007

OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*, Ed. San Esteban, Salamanca, 2001.

OTADUY, J., “Derechos de los fieles (1980-2000)”, *Fidelium Iura*, nº. 10, *cit.*, 2000, pp. 45-87.

OTERO, M., “Reflexiones en torno a los derechos humanos en el Siglo de Oro español”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº XVII, Ed. BOE, Madrid, 2000, pp. 463-480.

PALLARÉS, P., “La justificación racional de los derechos humanos en los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos”, *Persona y Derecho*, nº 68, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona., 2013, pp. 139-158.

PAPASTATHIS, P., “Tolerance and Law in countries with an Established Church”, *Ratio Juris*, vol. 10, nº 1, Ed. Blackwell Publishing, Oxford, 1997, pp. 108-113.

PECES-BARBA, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría General*, Ed. BOE, Madrid, 1999.

PECES-BARBA, G., “La Universalidad de los Derechos Humanos”, *Doxa*, nº 15-16, Ed. Universidad de Alicante, Alicante, 1994, pp. 613-633.

PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*, Ed. Tecnos, Madrid, 2010.

PÉREZ LUÑO, A. E., “El concepto de los derechos humanos y su problemática actual”, *Derechos y Libertades*, nº 1, Ed. Instituto Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III, Madrid, 1993, pp. 179-196.

PÉREZ LUÑO, A. E., (GONZÁLEZ-TABLAS, R., Coord.), *La Filosofía del Derecho en perspectiva histórica*, Ed. Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2009.

PÉREZ LUÑO, A. E., “La fundamentación de los derechos humanos”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 35, Madrid, 1983, pp. 7-60.

PÉREZ LUÑO, A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles en la Filosofía del derecho*, Ed. Trotta, Madrid, 1992.

PÉREZ LUÑO, A. E., “Los clásicos españoles del derecho natural y la rehabilitación de la razón práctica”, *Doxa*, nº 12, Ed. Universidad de Alicante, Alicante, 1992, pp. 313-323.

PÉREZ LUÑO, A. E., *Los derechos fundamentales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2011.

PÉREZ LUÑO, A. E. y CONTRERAS, F. J., “Michel Villey et l’Espagne”, *Droit et Société*, Ed. Librairie Générale de Droit et la Jurisprudence, Paris, 2009, pp. 47-68.

PERRY, M., *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, Ed. Oxford University Press, New York, 1998.

PFÜRTNER, S. (Trad. Larriba, J.), “Los derechos humanos en la ética cristiana”, *Concilium*, nº 144, Ed. Verbo Divino, Estella, 1979, pp. 73-83.

PLONGERON, B., “Los derechos humanos en el siglo XVIII”, *Concilium*, nº 144, Ed. Verbo Divino, Estella, 1979, pp. 53-63.

PIZZORNI, R., “Persona umana e diritti dell'uomo”, *Persona y Derecho*, nº 28, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, pp. 85-119.

POOLE, D., “Bien común y derechos humanos”, *Persona y Derecho*, nº 59, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, pp. 97-133.

POOLE, D., “Relación entre razón práctica, justicia y ley. Relevancia actual de la perspectiva aristotélico tomista”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº XXIV, Ed. BOE, Madrid, 2007, pp. 409-439.

PUPPINCK, G. (Trad. Gómez, S.), “El principio de autonomía de la Iglesia Católica ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. El caso Fernández Martínez contra España”, *L'autonomie de l'Église dans la jurisprudence récente de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, <http://eclj.org/pdf/rapport-seminaire-d-etude-coe-autonomie-de-l-eglise-sindicatul-pastorul-cel-bun-roumanie.pdf>, visitado el 22 de noviembre de 2014.

PUY, F., “Los Derechos en la Declaración de 1789”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº VI, Ed. BOE, Madrid, 1989, pp. 45-56.

QUELQUEJEU, B., (Trad. Godoy, R.), “Adhesión a los derechos del hombre. Desconocimiento de los “derechos de los cristianos”: la incoherencia romana”, *Concilium*, nº 221, Ed. Verbo Divino, Estella, 1989, pp. 145-159.

RABBI-BALDI, R., *La filosofía jurídica de Michel Villey*, Ed. EUNSA, Pamplona 1990.

RADBRUCH, G., (Trad. Roces, W.), *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

RAMIS, R., *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Ed. Dykinson, Madrid, 2012.

RAWLS, J. (Trad. Valencia, H.) *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Ed. Paidós, Barcelona, 2001.

REFOULÉ, F., “El papado y los derechos humanos”, *Concilium*, nº 144, Ed. Verbo Divino, Estella, 1979, pp. 97-104.

RHONHEIMER, M., *Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching*, Ed. Catholic University of America Press, Baltimore, 2013.

RHONHEIMER, M., (Trad. Pérez Arangüena, J. R.), *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Ed. Rialp, Madrid, 2009.

RHONHEIMER, M., “Benedict XVI’s “Hermeneutic of Reform” and Religious Freedom”, *Nova et Vetera*, English Edition, vol 9, nº 4, Ed. Saint Paul Center for Biblical Theology, Steubenville, 2011, pp. 1029-1054.

RHONHEIMER, M. “Secularidad cristiana y cultura de los derechos humanos”, en *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, nº 118, Ed. Universidad Internacional de La Rioja, 2008, en www.nuevarevista.net/articulos/secularidad-cristiana-y-cultura-de-los-derechos-humanos, visitado el 13 de diciembre de 2014.

RHONHEIMER, M., “The political ethos of constitutional democracy and the place of natural law in public reason: Rawls’s “Political Liberalism” revisited”, <http://ajj.oxfordjournals.org>, visitado el 16 de septiembre de 2014.

RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*, Ed. Seuil, París, 1969.

ROBLES, G., *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Ed. Civitas, Madrid, 1992.

ROCELLA, E. y SCARAFFIA, L., *Contra el cristianismo. La ONU y la Unión europea como nueva ideología*, Ed. Cristiandad, 2008, Madrid.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “Sobre el fundamento de los derechos humanos”, *Salmanticensis*, vol. 43, Fasc. 1, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993, pp. 51-64

RODRÍGUEZ MOLINERO, M., “Los derechos humanos como subjetivización del contenido del derecho natural”, *Persona y Derecho*, nº 23, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, p. 259-306.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., “Los derechos humanos: del individualismo a la ética de la responsabilidad”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº. XV, Ed. BOE, Madrid, 1998, pp. 111-122.

RORTY, R., (Trad. Sinnot, A. E.), *Contigencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

ROUCO, A. M., “La Constitución de 1812, en la perspectiva de la libertad de la Iglesia y de la libertad religiosa”, *e-Legal History Review*, nº 12, Ed. Iustel, Madrid, 2011, pp. 1-24.

ROUCO, A., *Teología y derecho: escritos sobre aspectos fundamentales del Derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2002.

RUIZ BURSÓN, F. J., “Novedades desde Estrasburgo sobre la objeción de conciencia”, *Revista*

General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado, nº 31, Ed. Iustel, Madrid, 2013, pp. 1-27.

SÁNCHEZ CÁMARA, I., “El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos”, *Persona y Derecho*, nº 38, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 227-269.

SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Integración o multiculturalismo”, *Persona y Derecho*, nº 49, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, pp. 163-183.

SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Los derechos humanos, entre la retórica y la ideología”, *Derecho y opinión*, nº 7, Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1999, pp. 669-672.

SÁNCHEZ-GIL, A. S. (Trad., Cañamares, S.), “El principio *in dubio pro reo* en el Derecho penal canónico. La perenne actualidad de una antigua regla jurídica”, *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado*, nº 5, Ed. Iustel, Madrid, 2003, pp. 1-15.

SANDBERG, R. y DOE, N. “Church-State relations in Europe”, *Religion Compass*, vol. 1, nº 5, 2007, pp. 561-578.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, (Trad. Carbonero, L.), *De Regimine Principum*, III, 1, Ed. Imprenta y Librería de D. A. Izquierdo, Sevilla, 1861

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, 5 vol., Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1989.

SINGER, P., (Trad. Herrera, R.), *Ética práctica*, Ed. Akal, Madrid, 2009.

SOLER, C., *Iglesia y Estado en el Vaticano II*, Ed. EUNSA, Pamplona, 2001.

SOLER, C., *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el derecho público externo*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1993.

SOLER, C., “La noción de derecho que subyace en *Dignitatis Humanae*”, *Fidelium Iura*, nº 4, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, pp. 55-79.

SOLER, C., “La valoración de la democracia y el magisterio de Juan Pablo II (1978-1994)”, *Ius Canonium*, vol. XXXVIII, nº 76, Ed. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 619-632.

SOLER, C., “Sobre el papel del dualismo cristiano en la génesis de la libertad”, *Ius Canonium*, XXX, n. 59, Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 287-304.

STUART MILL, J. (Trad. De Azcárate, P.), *Sobre la libertad*, Ed. SARPE, Madrid, 1984, p. 47.

TERTSCH, H., “Más tropas que Stalin”, http://elpais.com/diario/1998/10/22/opinion/909007202_850215.html, visitado el 20 de enero de 2016.

TIERNEY, B., (Trad. Ottonelli, V.), *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico (1150-1625)*, Ed. Il Mulino, Bolonia, 2002.

TRILLO-FIGUEROA, J., *La ideología de género*, Ed. Libros libres, Madrid, 2009.

TRUYOL, A., *Los derechos humanos. Declaraciones y convenios internacionales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000.

VALLESPÍN, F., “Intervención humanitaria: ¿moral o política?”, *Revista de Occidente*, nº 236-237, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2001, pp. 49-61.

VALUET, B., “Por qué no estoy de acuerdo con Gherardini, De Mattei, Rhonheimer”, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1348041sp=y>, visitado el 21 de marzo de 2014.

VALVERDE, C., “Ética, cristianismo y orden político”, *Communio*, Ediciones Encuentro, Madrid, julio-agosto 1995, p. 304-316.

VELARDE, J., “Reflexiones de un economista sobre la Doctrina Social de la Iglesia”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 68, Ed. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1991, pp. 401-430.

VELASCO, D., *Derechos humanos y Doctrina Social de la Iglesia: Del anatema al diálogo*, Ed. Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2000.

VILLACORTA, L., “Notas en torno a la situación del debate acerca de las raíces cristianas perceptibles en el movimiento a favor de los derechos fundamentales y actitud de las iglesias hacia los mismos”, *Derechos y Libertades*, nº 4, Ed. Instituto Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III, Madrid, 1995, pp. 333-354.

VILLEY, M., *Critique de la pensée juridique moderne (douze autres essais)*, Ed. Dalloz, París, 1976.

VILLEY, M., (Trad. Sanz, C. R.), *El Derecho. Perspectiva griega, judía y cristiana*, Ed. Gheri, Buenos Aires, 1978

VILLEY, M., *Le droit et les droits de l'homme*, Ed. Presses Universitaires de France, París, 1983.

VILLEY, M., (Trad. Sanz, C. R.), *Los fundadores de la Escuela moderna del derecho natural*, Ed. Gheri, Buenos Aires, 1978.

VILLEY, M., *Seize essais de Philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, Ed. Dalloz,

Paris, 1969

VOLTAIRE (Trad. Cardona, F.), *Tratado sobre la tolerancia*, Ed. Brontes, Barcelona, 2011, p. 64.

WACKENHEIM, C., (Trad. Schiaffino, M. T.), “Significado teológico de los derechos humanos”, *Concilium*, nº 144, Ed. Verbo Divino, Estella, 1979, pp. 53-62.

WEIGEL, G. (Trad. Mínguez, D.), *Política sin Dios. Europa y América, el cubo y la catedral*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2005.

WEILER, J., (Trad. J. M. Oriol), *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*, Ed. Encuentro, Madrid, 2003.

ZAGREBELSKY, G. (Trad. Gascón, M.), *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, Ed. Trotta, Madrid, 2007.

ZARKA, Y.-C., (Trad. Moyano, E.), “Rousseau y la soberanía del pueblo”, *Derechos y Libertades*, nº 15, Ed. Instituto Universitario Carlos III-BOE, Madrid, 2006, pp. 47-63.